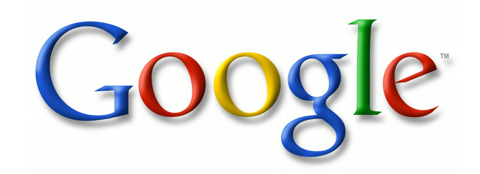
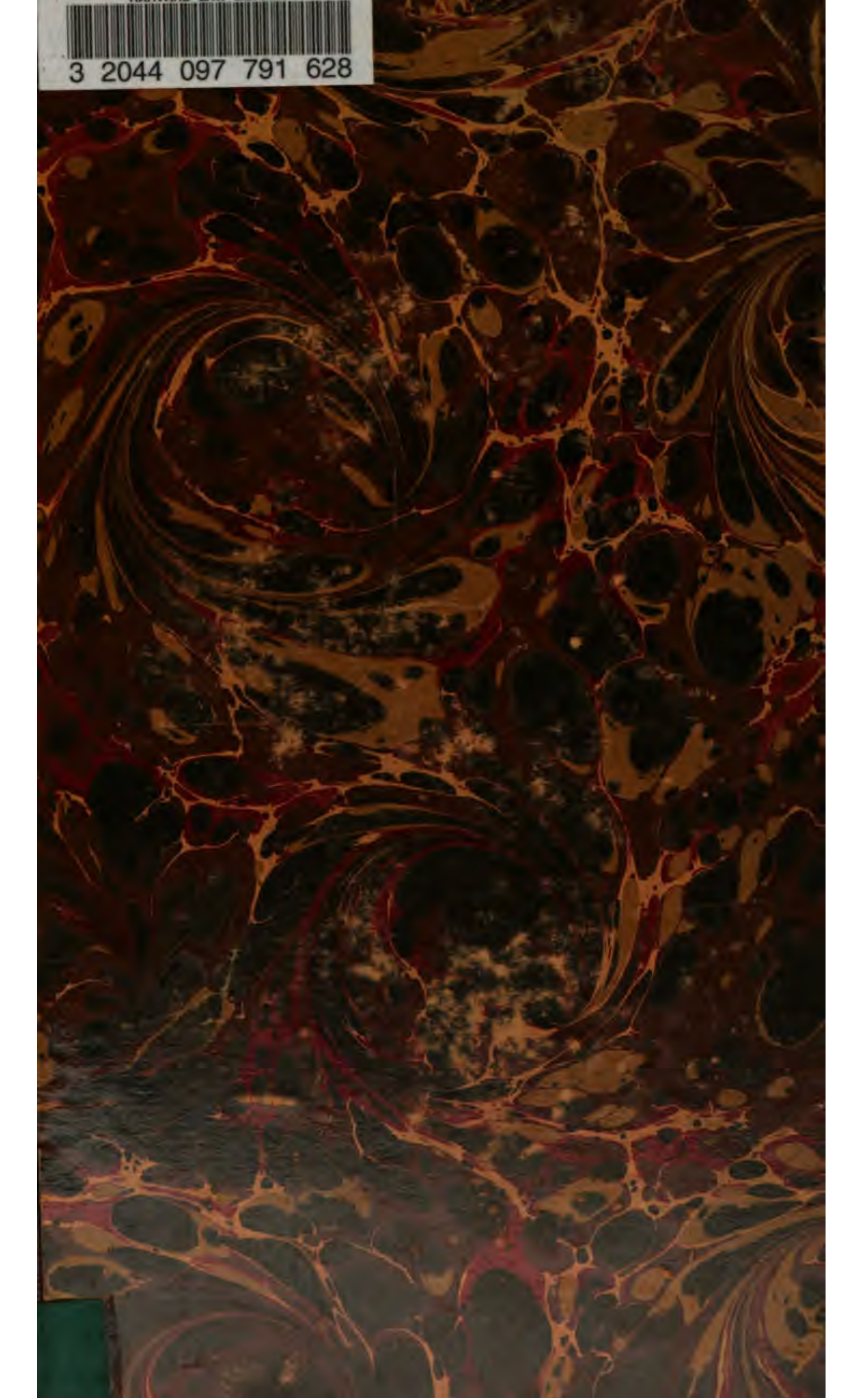
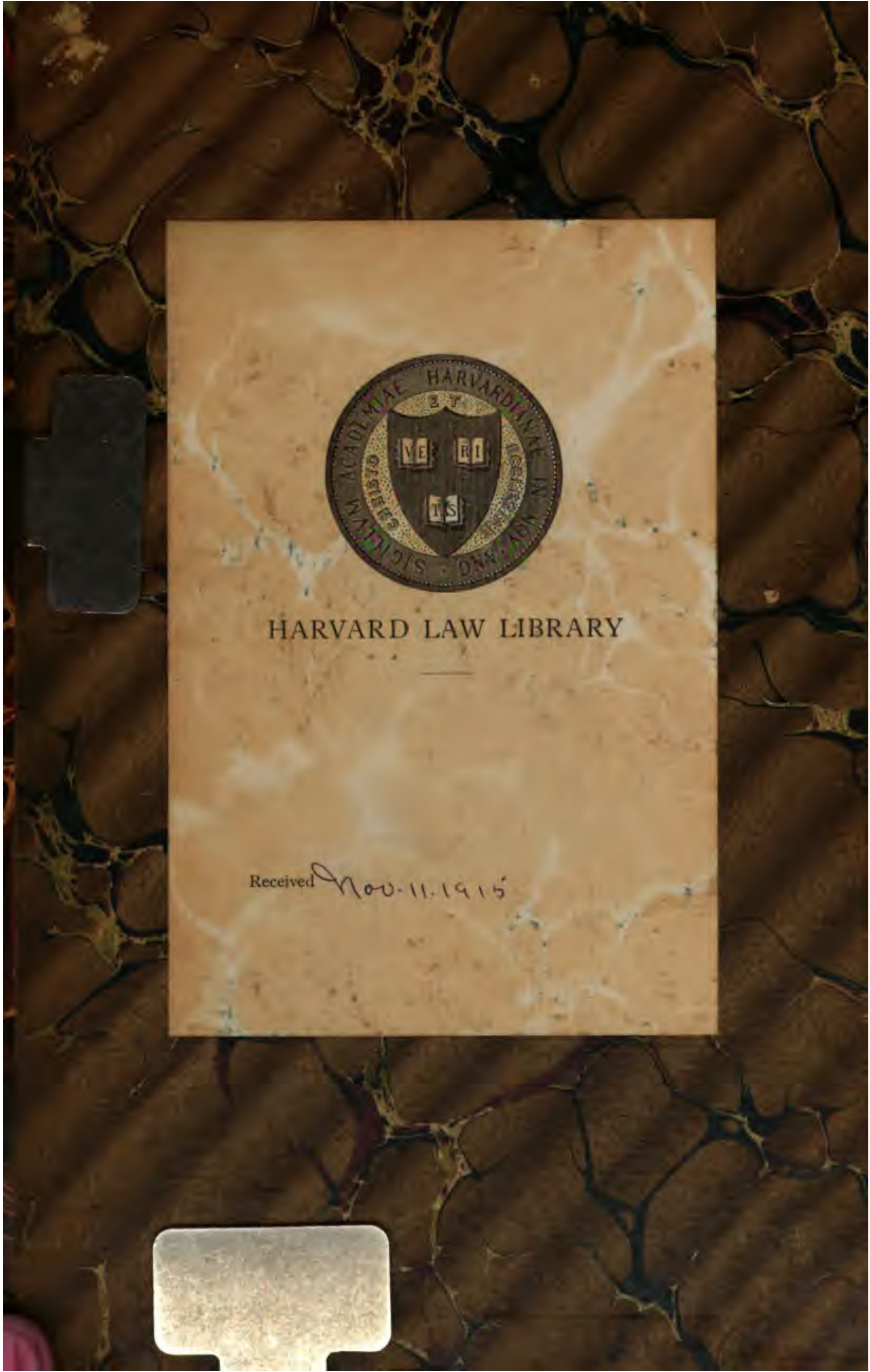
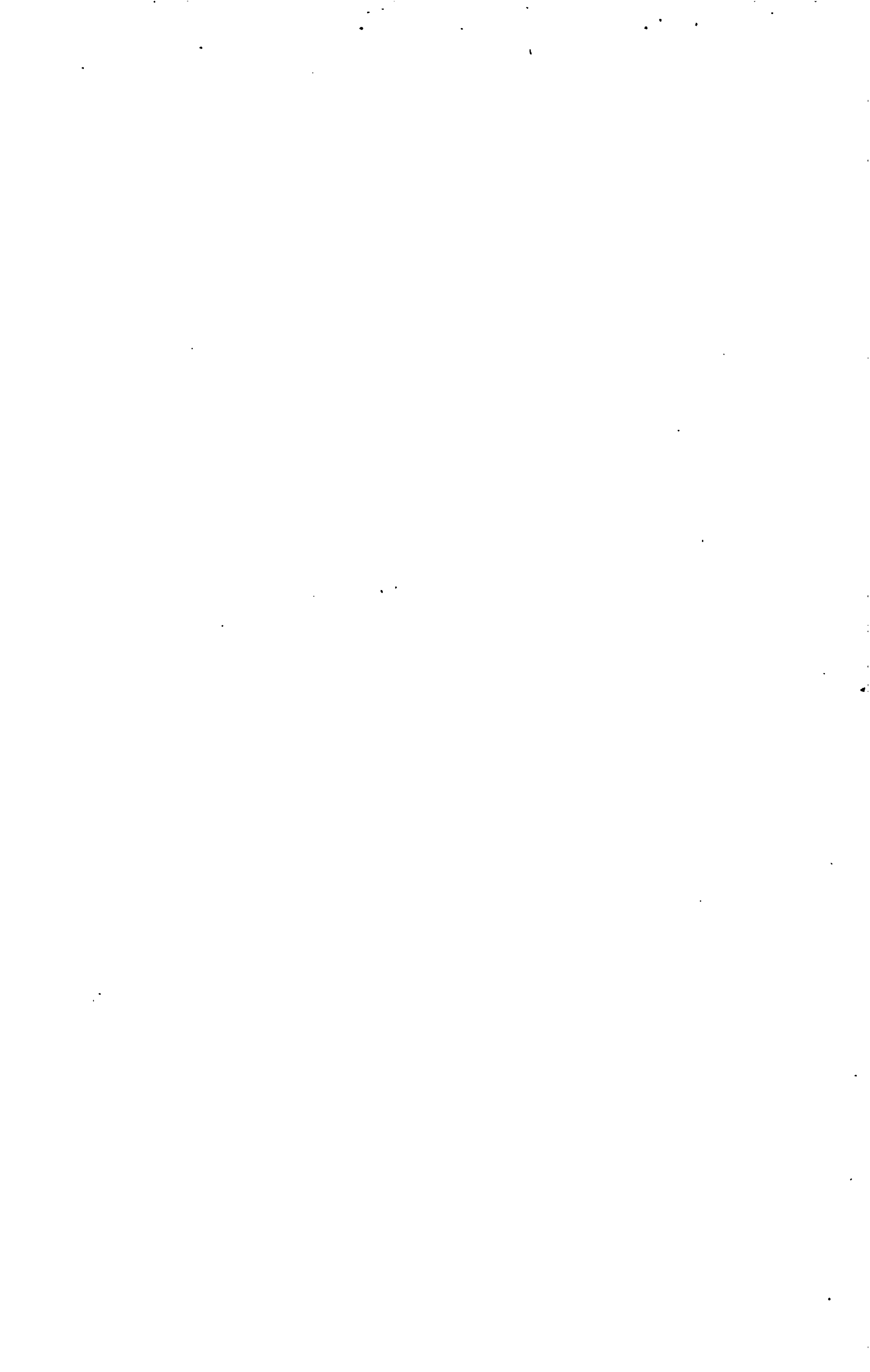
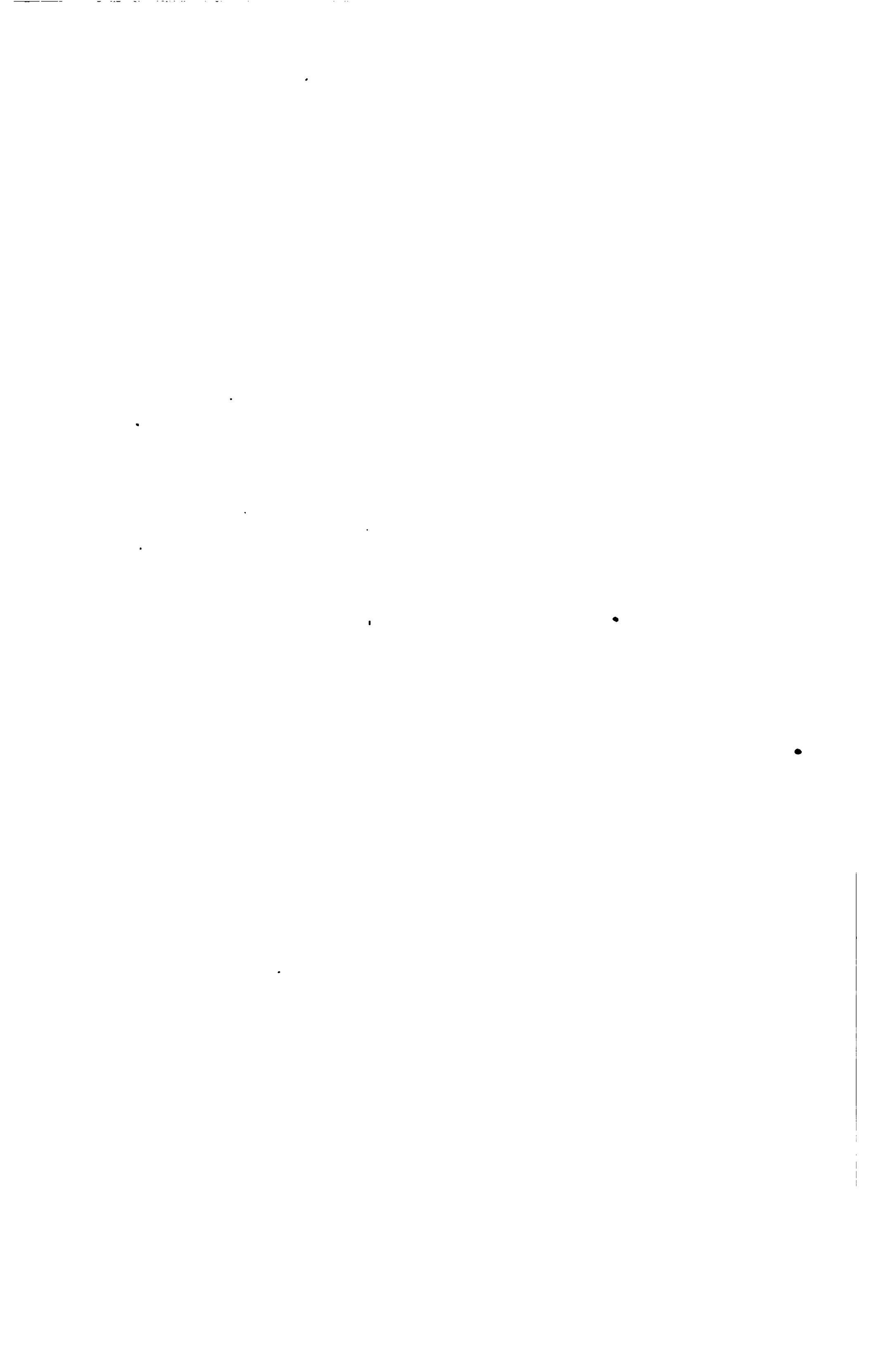





VE RI TAS
SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE







## Aus dem Verzeichnis der früheren Schriften des Verfassers.

**Rechtsstaat und Sozialismus.**
Innsbruck, Wagner. 1881.

**Der Rassenkampf.** Soziologische Untersuchungen.
Innsbruck, Wagner. 1883.

(Ins Französische übertragen von Charles Baye: La lutte de Raçes; Recherches sociologiques. Paris, Guillaumin et Cie. 1892. Spanische Übersetzung in der Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofia é Historia: La Lucha de Razas. Madrid. La España Moderna. 1894).

**Grundriß der Soziologie.**
Wien, Manz. 1885.

(Übersetzungen: Précis de Sociologie; traduction par Charles Baye. Paris. 1896. The Outlines of Sociology. Translated by Frederik W. Moore, Professor in Vanderbilt University. Philadelphia, American Academy of Political and Social Science. 1899. Osnowi Sociologii (russisch), übersetzt vom Privatdozenten B. M. Gessen an der St. Petersburger Universität. St. Petersburg. 1899. Eine japanische Übersetzung bewerkstelligte unter Mitwirkung des Barons Dr. Hiroyüki Katò H. Dr. Oka-Momoyo. Tokio. 1901.

**Soziologie und Politik.**
Leipzig, Duncker & Humblot. 1892.

(Französisch: Sociologie et Politique avec préface de M. René. Worms. Paris. 1898.)

**Allgemeines Staatsrecht.**
2. umgearbeitete und vermehrte Auflage, Innsbruck, Wagner. 1897.

(Ins Spanische übersetzt nach der 1. Aufl. von Pedro Dorado Montero, Professor an der Universität Salamanca: „Derecho Politico Filosofico; Tradución, Prólogo y Notas." Madrid 1892).

**Soziologische Essays.**
Innsbruck, Wagner. 1899.

(Ins Französische übertragen von Léon Didier: Aperçus Sociologiques Lyon-Paris, Storck-Masson. 1900.

**Die soziologische Staatsidee.**
2. vermehrte Auflage, Innsbruck, Wagner. 1902.

(Ins Italienische übertragen von Dr. Franco Savorgnan: „Il concetto sociologico dello Stato" in der „Piccola Biblioteca di Scienze Moderne", N. 88, Torino, Fratelli Bocca 1904.)

---

**Gumplowicz Dr. Max:**

**Zur Geschichte Polens im Mittelalter.**
Innsbruck, Wagner 1898.

LUDWIG GUMPLOWICZ

# GESCHICHTE

DER

# STAATSTHEORIEN

. . . tantæ molis erat — reipublicæ condere scientiam.



INNSBRUCK.
VERLAG DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG.
1905.

11/11/15
Nov. 11. 1915.

DRUCK DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI.

# Vorwort.

Eine vollständige Geschichte der Staatstheorien ist nicht vorhanden und das vorliegende Buch erhebt nicht den Anspruch eine solche zu bieten. Ob übrigens eine Gesamtgeschichte der Staatstheorien je geschrieben werden kann, diese Frage dürfte mit demselben Rechte entschieden verneint werden, wie die Frage: ob es möglich ist eine „Weltgeschichte" zu schreiben? Glücklicherweise kommt es ja ebensowenig bei der Weltgeschichte, wie bei der Geschichte einer Wissenschaft auf die mondiale Vollständigkeit an. Diese kann nie erreicht werden. Auch der größte „Weltgeschichtenschreiber" kennt nur den kleinsten Ausschnitt der Geschichte der Menschheit und der größte Teil derselben ist ihm terra incognita. Ebenso verhält es sich wohl mit der Geschichte der Staatstheorien. Wir sind auch hier gezwungen „abgekürzte Verfahren" anzuwenden. Zunächst haben für die heutige europäisch-amerikanische Kulturwelt nur jene Staatstheorien ein Interesse, welche die Entwicklung unserer heutigen Staatswissenschaft irgendwie beeinflußen konnten und beeinflußt haben. Aber auch in der Darstellung der Entwicklung dieser Theorien kommt es nur auf die epochemachenden Gedanken an, die tatsächlich diese Entwicklung jeweils gefördert haben. Wir stellen uns dabei weder eine bibliographische noch eine literargeschichtliche Aufgabe. Nicht Vollständigkeit der Literatur, nicht lückenlose Reihenfolge der Schriftsteller ist unsere Aufgabe, nur die wichtigsten Etappen

der Entwicklung wollen wir darstellen. Nicht die zahllosen Bücherschreiber, nur diejenigen fassen wir ins Auge, die durch irgend einen neuen Gedanken die Entwicklung förderten. Wir verweilen nur auf den Stationen, die der „Zug“ der Entwicklung passierte. Den Weg den diese Entwicklung durchmachte, wollen wir überblicken. Er führt bergauf, wie eine Semmering-Bergfahrt. Mühselig schlängelt er sich durch allerhand finstere Tunnelle, bald wieder über aussichtsreiche Viadukte, bis er endlich am Anfange des XX. Jahrhunderts eine Spitze erklomm, von der es belehrend und lohnend ist, auf den zurückgelegten Weg einen Blick zu werfen. Mehr als eine solche flüchtige Übersicht des Ganges der Entwicklung bietet dieses Buch nicht.

Auf mehr kommt es aber auch nicht an, als darauf, die Richtung der Entwicklung zu erkennen. Darin allein liegt ja das wissenschaftliche Interesse und auch der Nutzen all und jeder Geschichte. Denn nicht die unzähligen Tatsachen der Geschichte interessieren uns, nicht das was sich alles zutrug und in der Geschichte einer Wissenschaft, was der und jener schrieb und sagte, sondern das allein, welchen Weg die große, die eigentliche Entwicklung ging. Ich sage die große und eigentliche und meine damit die große Heerstraße der wissenschaftlichen Erkenntnis, von der bald da, bald dort allerhand Wege und Stege sich abzweigen und ins Dickicht und Gestrüpp führen, aus denen kein Ausweg ist. Nicht um die zahllosen Kreuz- und Querzüge der Marodeure der Wissenschaft handelt es sich uns, sondern um die kleine Zahl ihrer Pioniere, welche den Weg bahnen und die gerade Richtung einhalten, die zum Ziele führt. Diese Richtung zu erkennen, dieses Ziel ins Auge zu fassen, das ist der Zweck und der Nutzen aller wissenschaftlichen Geschichte. Wenn es mir hier gelungen ist, diese Richtung festzustellen, in der die Erkenntnis des Staates sich bewegt, das Ziel anzudeuten, welches anzustreben ist, dann ist die Aufgabe dieses Buches erfüllt.

# Inhalt.

## I. Vorchristliches Altertum.

## II. Das christliche Europa

bis zum 17. Jahrhundert.

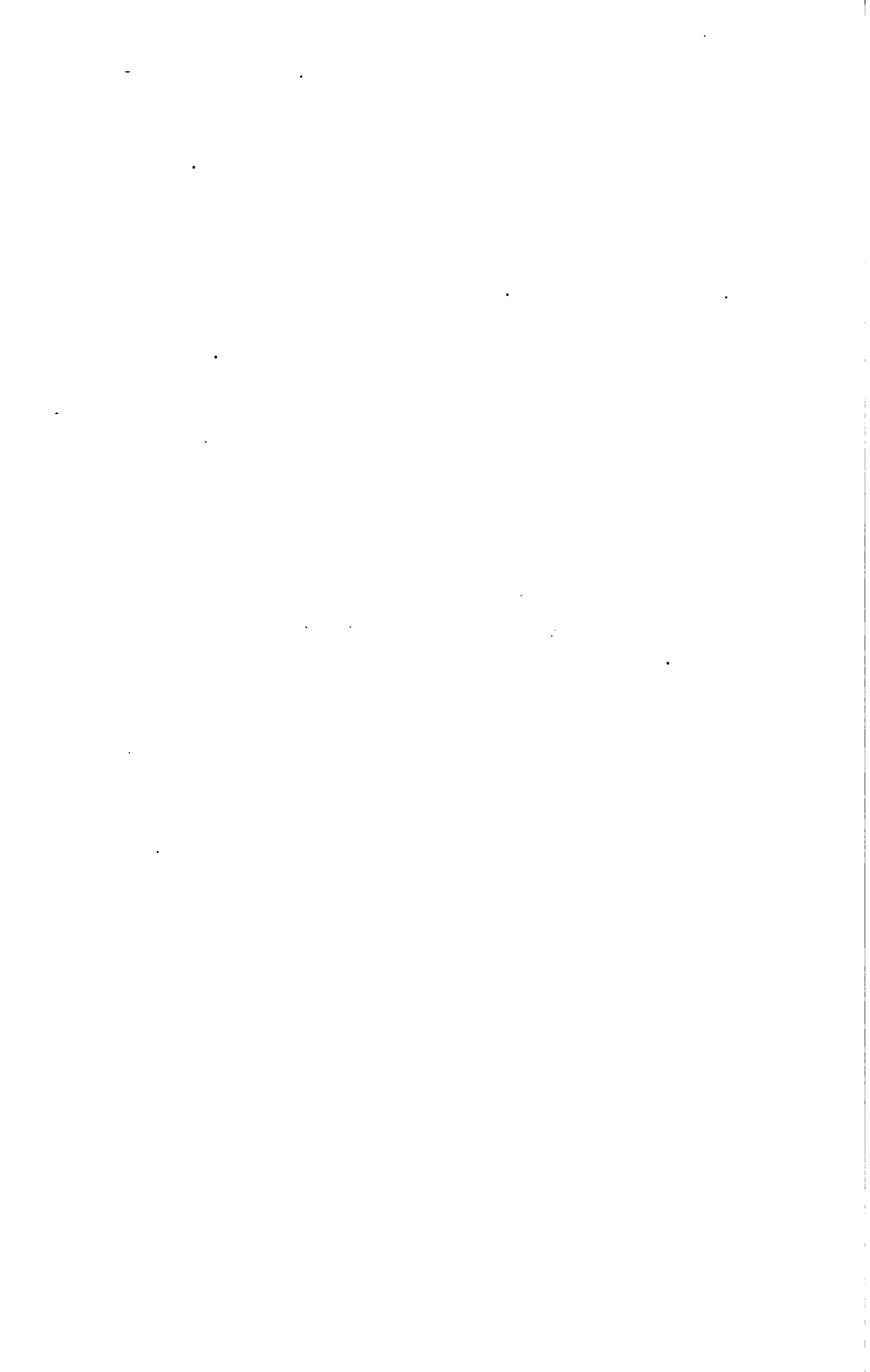
## III. Das Zeitalter der Revolutionen

seit dem 17. Jahrhundert.

---

## Berichtigung:

Auf Seite 506 unten in der vorletzten Zeile ist statt Siegern zu lesen: Besiegten.



I.

# Vorchristliches Altertum.

## Geschichte der Staatswissenschaft.

§ 1. Die Geschichte einer Wissenschaft hat den Zweck, nachzuweisen, wie sich die betreffende Wissenschaft entwickelte und aus primitivsten Anfängen zum Zustande gegenwärtiger Vervollkommnung gelangte.

Keinen andern Zweck kann auch die Geschichte der Staatswissenschaft verfolgen, doch ist dieselbe im Vergleich mit andern Wissenschaftsgeschichten insofern im Nachteil als sich in derselben ein stetiger Fortschritt wie das z. B. auf dem Gebiete der Naturwissenschaft möglich ist, nicht nachweisen läßt.

Da nämlich die Staatswissenschaft enge verbunden ist mit der Entwicklung der Staaten und einzelner Kulturwelten, so macht sie mit denselben jeweils den naturgesetzlichen Aufschwung und Niedergang mit: so daß manches späte Jahrhundert in der Staatswissenschaft vor der in früheren Jahrhunderten erreichten Stufe der Erkenntnis weit zurücksteht und auch das moderne Zeitalter vielfach in der Staatswissenschaft hinter den bereits von der antik-griechischen Staatswissenschaft gewonnenen Erkenntnissen (Aristoteles) zurückgeblieben ist.

§ 2. Die Ursache obiger Erscheinung ist darin zu suchen, daß die Staatstheorien mächtig beeinflußt werden von den sozialen Stellungen und Strebungen ihrer Verfasser. Sie sind also nicht die Resultate der jeweilig vorhergehenden Entwicklung der Wissenschaft, sondern Äußerungen der subjektiven Strebungen und Stimmungen der Autoren.

Nichtsdestoweniger spiegeln sich, wie das eben nicht anders sein kann, in jeder Staatstheorie der Geist der Zeit und die Zustände des Staates, in dem die betreffende Theorie entstand. Und dieser letztere Umstand ist es, welcher einer Geschichte der Staatstheorie wissenschaftliches Interesse verleiht, weil wir in derselben den Einfluß der politischen Entwicklung auf die Auffassungen des Staates und der Gesellschaft verfolgen können, letztere daher sich uns als naturgesetzliche Begleiterscheinungen all und jeder politischen Entwicklung darstellen.

Wäre dem nicht so, wären die Staatstheorien nur Erzeugnisse des individuellen Geistes ohne Zusammenhang mit der Entwicklung der politischen Verhältnisse: dann könnte von einer wissenschaftlichen Geschichte derselben keine Rede sein. Denn wenn wir die Wurzeln dieser Theorien in der politischen und sozialen Entwicklung nicht erforschen könnten, so stünden wir vor Erzeugnissen subjektiver Willkühr und Laune, die uns unverständlich wären, weil sie keinerlei allgemeinem Gesetze sich fügen würden.

§ 3. Eine Geschichte der Staatstheorien hat mit der Weltgeschichte eine Vorfrage gemeinsam: wo beginnen, und in welchem Umfange sich bewegen? Auf diese Vorfrage kann es weder eine bestimmte noch eine befriedigende prinzipielle Antwort geben. Ebenso wie die Weltgeschichte nirgends und überall beginnt, ebenso wird es wohl mit den Staatstheorien der Fall sein. Wo immer es Staaten gab, mußte es gewisse Ansichten und Theorien über den Staat geben. Wir können aber nur da beginnen, wo wir davon Kunde haben.

Aber auch im ganzen Umkreise unserer Kenntnis von Staatstheorien kann von unserem modernen europäischen Standpunkte der Unterschied gemacht werden, je nachdem die einen Staatstheorien auf unsere Ansichten und Einsichten von Einfluß waren oder nicht. So z. B. haben wir heute wohl einige Kenntnisse über Staatstheorien der Chinesen, Hindus, Ägypter u. s. w., die aber auf die europäischen Theorien von keinem genau nachweisbaren Einfluß waren. Daher es nicht unge-

rechtfertigt ist, wenn gemeiniglich die Geschichte der Staatstheorien mit den alten Griechen begonnen wird, deren Theorien auf die späteren europäischen Theorien von unzweifelhaftem, nachweisbarem und nachhaltigem Einfluß waren.

Nichtsdestoweniger wollen wir so weit möglich die ältesten Staatstheorien des Orients an den Anfang unserer Darstellung setzen, da wir doch auch in diesen einen naturgesetzlichen Zusammenhang mit der politischen Entwicklung nachzuweisen in der Lage sind. Auch dort sind ja die Staatstheorien naturgesetzliche Produkte der wirklichen Staatsentwicklungen und erklärt die Betrachtung dieser letzteren die Gestaltung der ersteren. Nur waltet zwischen der Darstellung der Staatstheorien des alten Orients und Europas notwendigerweise der Unterschied ob, dass wir dort die Personen der Staatstheoretiker nicht kennen, daher uns dort die Staatstheorien so zu sagen unpersönlich entgegen treten, während wir in Europa zugleich ihre Verfasser, die Staatsphilosophen ins Auge fassen können. Im alten Orient fehlt uns also das Mittelglied, an dem wir wie in Europa die unmittelbare Einwirkung der staatlichen Verhältnisse auf die Individualität des Verfassers demonstrieren können, um so den psychologischen Prozeß der Entstehung der betreffenden Staatstheorie nachzuweisen. Daher wir uns bei der Darstellung der orientalischen Staatstheorien begnügen müssen, auf den Zusammenhang derselben mit der Staatsentwicklung hinzuweisen, unter Verzicht auf den Nachweis des Mittelgliedes, durch welches die Einwirkung der staatlichen Verhältnisse hindurchgeht zur Gestaltung der Staatstheorie. — Wo uns aber aus dem alten Orient keine größeren literarischen Denkmäler erhalten sind, da sind wir gar nur darauf angewiesen, aus erhaltenen Bruchstücken der Gesetzgebung uns über in derselben sich äußernde Auffassung des Staates, seines Wesens und seiner Aufgaben, so gut es eben geht eine Vorstellung zu bilden (wie dies z. B. für Babylonien der Fall ist, s. unten § 4).

* * *

Erschöpfende oder nur halbwegs befriedigende Darstellungen der Geschichte der Staatstheorien gibt es nicht. Versuche solcher Darstellungen unternahmen:

Heeren: Über die Entstehung, die Ausbildung und den praktischen Einfluß der politischen Theorien in dem neueren Europa. Kleine historische Schriften. Göttingen 1805. T. II. S. 149; (sehr lesenswert).

J. Weitzel: Geschichte der Staatswissenschaft. Stuttgart 1832. 2 Bde.; (sehr vernünftig, viele gute Gedanken).

Lerminier: Introduction générale a l'histoire du droit 1830; (enthält eine gute Darstellung der Entwicklung der Rechts- und Staatsphilosophie seit dem 16. bis zum 19. Jahrh.).

Struve (Gustav v.): Kritische Geschichte des allgemeinen Staatsrechts. Mannheim 1847; (sehr lückenhaft, bespricht überhaupt nur folgende 11 Schriftsteller: Plato, Aristoteles, Cicero, Bodin, Graswinkel, Hobbes, Locke, Rousseau, Schlözer, Kant und Haller. Mehr eine liberale Kampfschrift als gelehrtes Werk — doch häufig gesunde, nüchterne Kritik).

Bluntschli: Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik. 1867; (beginnt mit dem 14. Jahrh.).

Paul Janet: Histoire de la science politique dans ses rapporte avec la morale. 3. A. 1887. Es ist die ausführlichste und gründlichste Geschichte der Staatswissenschaft, nur ist die Verquikhung der Politik mit der Moral nicht gerade glücklich, da es doch keine größeren Gegensätze gibt als Politik und Moral.

Robert Blakey: The History of General Literature, viewed politically and historically in a popular manner, from the earliest times to the seventeenth century London. 1859; (ein groß angelegtes und sehr gelehrtes Werk, von dem leider nur 2 Bände erschienen sind).

Friedrich v. Raumer: Über die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik. 3. A. 1861; (enthält knappe Inhaltsangaben der bedeutendsten staatswissenschaftlichen Werke).

Robert v. Mohl: Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. 3 Bde. 1855; (eine Sammlung von Monographien über literar-historische, biographische und bibliographische Gegenstände aus dem Gebiete der Staatswissenschaft).

Ludwig Stein: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 1. A. 1897; (der 2. Abschnitt dieses sehr gelehrten Werkes gibt einen ausführlichen „Umriß der Geschichte der Sozial-Philosophie", worin die wichtigsten Staatstheorien seit dem Altertum bis zur Gegenwart vom sozial-politischen Standpunkte geschildert werden).

Tschytscherin: Geschichte der politischen Theorien (russisch). 5 Bde. St. Petersburg. 1868-1902; (ein ausführliches und gründliches Werk über diesen Gegenstand. Der 1. Bd. ist in 2. Aufl. 1903 erschienen).

# Vorderasien.

## Hammurabi (ca. 2500 a. C.).

§ 4. Jahrtausende, bevor Europa zu historischem Leben erweckt wurde, waren in Asien und dem Nordosten Afrikas eine Anzahl Kulturheerde entstanden, von denen als die bedeutendsten zu nennen sind: China, Indien, Babylonien und Ägypten. Den Eindruck, den wir bei Betrachtung dieser mannigfachen Kulturheerde, die sich gegen die Mitte des 3. Jahrtausends schon zu Kulturwelten ausgestalten, schildert treffend R. Thurnwald. „Wir sehen, wie die großen Zivilisationen an einander anknüpfen, von Gipfel zu Gipfel ein Brennpunkt der Kultur aufleuchtet, während zwischen diesen Inseln, gleichsam in einem unabsehbaren dunkeln Meere das vegetative Dahinleben ungezählter Millionen flutet, ohne eine Erinnerung, beinahe ohne eine Spur zu hinterlassen. Auf lange Zeiträume von gähnenden Abgründen des Verfalls und der Barberei unterbrochen, verteilt sich der von Blüte zu Blüte aufsteigende Lebensprozeß des Menschentums" [1]). Wohl der älteste solcher Kulturheerde, die uns näher bekannt sind ist derjenige, der zwischen dem Eufrat und Tigris, mit dem Zentrum in Babel aufleuchtete. Dort sehen wir schon im 3. Jahrtausend vor Chr. ein großes Reich, „ein ewiges Königtum, dessen Grundlagen wie Himmel und Erde festgelegt sind, begründet" (Worte Hammurabis). Diesem Reiche gab ungefähr um die Mitte des Jahrtausends (um 2500) Hammurabi ein Gesetz, den ältesten uns bekannten Codex, dessen Urtext in Stein gemeißelt neuestens ausgegraben wurde. Wenn nun auch das in diesem Gesetz enthaltene Recht gewiß nicht das Werk Hammurabis ist, sondern im Laufe von Jahrhunderten aus Gewohnheit und Sitte sich

1) Zur rassen-biologischen Bedeutung von Hammurabis Familiengesetzgebung im Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie v. Ploetz. B. I. S. 124.

entwickelt hat, so können wir doch aus der Einleitung (dem Kundmachungspatent!) und der Schlußformel dieses Codex die Auffassung des Wesens und der Aufgaben des Staates erkennen, welche die Staatsmänner Babylons zu jener Zeit hegten. In dieser Beziehung vertreten uns diese offiziellen Ausführungen des Gesetzgebers vollkommen die Stelle von Staatstheorien. —

Im Proömium des Hammurabischen Gesetzes wird der Zweck des Staates und die sich daraus ergebende Pflicht des Herrschers erklärt. Die Götter beriefen „den hohen Fürsten der Gott fürchtet um dem Recht im Lande Geltung zu verschaffen, den Schlechten und Bösen zu vernichten, damit der Starke dem Schwachen nicht schade."

Nachdem der Gott Marduk den Hammurabi entsandte, „dem Lande Rechtsschutz angedeihen zu lassen", da hat Hammurabi „Recht und Gerechtigkeit gemacht und das Wohlbefinden der Untertanen geschaffen."

Man staunt, wenn man in dem ältesten uns bekannten Gesetzesdenkmal der Menschheit einer Auffassung des Staates begegnet, welche unserer „Rechtsstaatsidee", ja unserer modernsten „sozial-reformatorischen" Richtung in der Gesetzgebung entspricht.

Am Schluße des Gesetzeswerkes rühmt sich Hammurabi, daß er seine göttliche Sendung erfüllte. „Den Menschen die Bel mir geschenkt, deren Regierung Marduk mir gegeben hat, entzog ich mich nicht, war nicht säumig, eine Wohnstätte des Friedens verschaffte ich ihnen" [1]).

* * *

**Ägypten.** Trotzdem wir über das alte Ägypten viel mehr Berichte (griechischer Geschichtsschreiber) besitzen als über Babel, und auch die erhaltenen Denkmäler viel zahlreicher sind und wir daher über die staatlichen Einrichtungen des alten Ägyptens sehr gut unterrichtet sind, so fehlen uns doch autentische Gesetze, aus denen wir die offiziellen Anschauungen über den Staat erschließen könnten, und

1) Hugo Winkler, Die Gesetze Hamurabis 1902. D. H. Müller, Die Gesetze Hamurabis 1903.

auch Geschichtswerke hat uns das alte Ägypten nicht hinterlassen [1]). Die erhaltenen Zeugnisse bekunden uns nur in diesem schroffen Kastenstaate eine sonst nirgends vorkommende göttergleiche Stellung der Könige. „... die Pharaonen waren ihren Untertanen nicht nur „„Spender des Lebens"" wie die Götter, nicht nur Söhne der Götter, sie sind die „„Sonne selbst, welche der Welt geschenkt ist""; sie lassen ihr Antlitz leuchten über Ägypten und strahlen über die Lande wie Ra über die Erde strahlt; sie sind die Gottheit dieses Landes selbst." „Auf den Monumenten sehen wir nicht nur die Würdenträger des Staats, die Befehlshaber der Kriegsleute, sondern auch die Priester im Staube vor den Königen" [2]). Doch können wir aus dem Gebete, welches nach Diodor die Priester für den König an die Götter richten, entnehmen, welche Idee man sich im alten Ägypten von einem „gerechten" Könige machte. Denn in diesem Gebete, worin die Götter angefleht werden, dem Könige Leben und alles Gute zu gewähren, wird zur Unterstützung dieser Bitte gesagt: er sei ein gerechter Herrscher, fromm gegen die Götter, milde gegen die Menschen, stark, gerecht und großmütig, ein Feind der Lüge, Mitteiler des Guten und Herr seiner Begierden, der die Bösen nicht so hart strafe, als sie es verdienten und den Guten mehr gewähre als ihnen zukomme" [3]).

**Israel.** Ganz im Gegenteil zu Ägypten hat uns das alte Israel in seiner Bibel ein umfangreiches, mit allerhand Sagen und Mythen vermischtes Geschichts- und Gesetzeswerk hinterlassen, aus denen uns ein ganz eigenartiges, vorwiegend „theokratisches", d. h. von Priesterkollegien beherrschtes Gemeinwesen entgegentritt. In ihrer jetzigen Gestalt ist der erste Teil der Bibel, die fünf Bücher Moses ein Werk des 7. Jahrh. v. Chr.; daran reihen sich die weiteren zumeist historischen Schriften des alten Testaments. Die Autorschaft der Priester verrät sich in dem durchwegs theologischen und theokratischen Charakter des Werkes und an der möglichsten Herabsetzung des Königtums, welches übrigens zu seiner Legitimität der „Salbung" seitens der kirchlichen Gewalt, der Propheten oder Priester bedarf. Charakteristisch für diesen Standpunkt der Bibel ist die Schilderung, welche der Seher und Priester Samuel, dem die Einsetzung eines Königs fordernden Volke vom „Königsrechte" gibt. „Das wird des Königs Recht sein, der über euch herrschen wird; eure Söhne wird er nehmen zu seinem Wagen und Reitern, die vor seinem Wagen hertraben; und zu Hauptleuten über tausend

---

1) Erman: Agypten (1881) S. 204 „Die Gesetze, die den Gerichtshof und den König bei ihren Entscheidungen leiteten, sind uns leider unbekannt" S. 484 „ausgebildete Geschichtsschreibung besaßen sie nicht."

2) Duncker, Gesch. d. Altertums (5. A.) I 179 u. 180.

3) Daselbst S. 181. Vgl. auch Richard Thurnwald: Staat und Wirtschaft im alten Ägypten in der Zeitschrift für Sozialwissenschaft v. Wolf. 1901

und über fünfzig und zu Ackersleuten, die ihm seinen Acker bauen und zu Schnittern in seiner Ernte, und daß sie seinen Harnisch und was zu seinem Wagen gehört, machen. Eure Töchter aber wird er nehmen, daß sie Kräutlerinnen, Köchinnen und Bäckerinnen seien. Eure besten Äcker und Weinberge und Ölgärten wird er nehmen und seinen Knechten geben; dazu von eurer Saat und Weinbergen wird er den Zehnten nehmen und seinen Kämmerern und Knechten geben. Und eure Knechte und Mägde und eure feinsten Jünglinge und eure Esel wird er nehmen und seine Geschäfte damit ausrichten. Von euren Heerden wird er Zehnten nehmen und ihr müsset seine Knechte sein. Wenn ihr dann schreien werdet zu der Zeit über euren König, den ihr euch erwählet habt, so wird euch der Herr nicht erhören."

Die Stelle ist merkwürdig als eine der ersten Schmähungen der weltlichen Gewalt seitens der kirchlichen; allerdings enthält sie ganz realistische, aus dem Leben gegriffene Züge, die nicht nur für die asiatischen Monarchien des Altertums bezeichnet sind. Der geheime Groll der kirchlichen Gewalt gegen das Königtum in Palästina zeigt sich auch darin, daß die geistlichen Verfasser der Bibel „rückhaltslos die mancherlei Verbrechen und Schändlichkeiten, welche das Davidische Königshaus befleckten", berichten [1]: während doch sonst geistliche Annalisten und Chronisten, wo immer zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt gutes Einvernehmen herrscht, solche Dinge verschweigen. Übrigens ist dieser Gegensatz zwischen Kirche und Staat in Palästina vorbildlich für die spätere Geschichte der christlichen Staaten Europas, und in manchen Auslassungen der späteren Kirchenväter und der Päpste gegen Könige und Kaiser, klingt die Samuelische Saite fort.

# China.

## Confucius (550-478 a. C.).

§ 5. Die beglaubigte Geschichte Chinas beginnt 840 v. C., doch treffen wir damals schon auf ein sehr ausgebildetes Staatswesen, das also offenbar viele Jahrhunderte, vielleicht ein Jahrtausend der Entwicklung hinter sich haben mußte. Der erste Philosoph Chinas, dessen Lehren sich auch viel mit Staat und Politik befassen, ist Confucius. Er stammte aus fürstlichem Geschlecht u. zw. aus einem der zahlreichen Vasallendynastien, welche die einzelnen Territorien des damaligen Feudalstaats China,

[1] Emil Zittel, Entstehung der Bibel (Reklam) S. 52.

beherrschten. Doch war die Familie zur Zeit seiner Geburt schon herabgekommen und verarmt. Sein Vater war Offizier im Heere seines Heimatstaates (Fürstentum Lu[1]). Confucius trat schon in seinem 22. Lebensjahre als öffentlicher Lehrer auf, eine Staatsanstellung erlangte er erst sehr spät (in seinem 49. Lebensjahre) u. zw. in der politischen Verwaltung seines Heimatstaates. Doch schon nach 4 Jahren wird er in Folge von Intriguen benachbarter Fürsten entlassen, und führt durch 13 Jahre ein unstetes Wanderleben in der Fremde. Erst als 68jähriger Greis kehrt er in die Heimat zurück, wo er 5 Jahre darauf stirbt.

Confucius sammelte literarische Denkmale des chinesischen Altertums vom ethisch-pädagogischen Gesichtspunkte und bewahrte auf diese Weise die ältesten Schätze chinesischen Geistes vor unvermeidlichem Untergang. Die von ihm gesammelten Lehren, Urkunden, Erlässe, Lieder u. s. w. sind enthalten in den fünf kanonischen Büchern des Wuking. Seine eigenen Lehren stellten seine Schüler in dem Buche Lun-yü zusammen, ähnlich wie später in Griechenland die Schüler des Sokrates uns dessen Lehren überlieferten. Unter diesen Lehren nehmen die politischen, die er an den Fürsten über die Regierungskunst richtet, eine hervorragende Stelle ein, und lassen uns seine Auffassung des Staates erkennen.

„Der Fürst, so heißt es im Lun-yü, soll in richtiger Erkenntnis seiner Verantwortung nicht den eigenen Willen zum obersten Gesetz erheben, sondern bewährtem Rate auch dann ein williges Ohr leihen, wenn dieser den eigenen Wünschen und Neigungen zu widersprechen scheint."

„Diejenigen, die dem Fürsten dienen, haben die Pflicht, Hingebung mit Freimut zu verbinden".

Auf die Frage, wie man dem Fürsten dienen solle, antwortet Confucius: „Hintergehe ihn nie, aber widersprich ihm."

---

[1]) Grube, Gesch. d. chinesischen Literatur 1902. S. 17 ff.

„Regieren heißt zum Rechten führen. Wie aber will, wer sich nicht selbst zum Rechten führen kann, es andern tun?"

Auf die Frage eines Fürsten, wie er dem Räuberunwesen steuern solle, antwortet Confucius: „Herr, wenn Du selbst nicht habgierig bist, werden auch Deine Untertanen nicht stehlen, selbst wenn Du sie dafür belohnen wolltest."

Grundbedingung gedeihlicher Regierung bleibt das Vertrauen des Volkes. „Die Mittel einen Staat zu lenken sind: hinreichende Ernährung, hinreichende Wehrkraft und das Vertrauen des Volkes." „Ohne Vertrauen kann ein Volk nicht bestehen."

## Meng-tsze (372-289 a. C.).

§ 6. Meng-tsze war ein Nachfolger und Jünger des Confucius, dessen Lehren er popularisierte. Er hatte nie eine feste staatliche Anstellung erlangt und war sein ganzes Leben lang nur ein Wanderlehrer. Auch seine Lehren sind uns nur in Compilationen seiner Schüler, die nach seinem Tode verfaßt wurden, bekannt. Er befaßt sich in denselben mit Politik, u. zw. mit den Pflichten, die der Staat den Regierenden und Regierten auferlegt. Während die Lehren des Confucius in knappe Aphorismen gefaßt sind, ergeht sich Meng-tsze in weitläufigen, dialektischen Ausführungen. Das Leitmotiv seiner Lehren bleibt aber so wie bei Confucius der ethische Grundsatz: Der Staat könne nur auf sittlicher Grundlage gedeihen. Die oberste Rücksicht, die der Herrscher zu nehmen habe, sei nicht: „Vorteil des Staates", sondern Menschlichkeit und Gerechtigkeit [1]). Ein erleuchteter Fürst ordne das Einkommen des Volkes derart, daß es nach oben hin Genüge habe, um den Eltern zu dienen und nach unten hin in der Lage sei, Weib und Kinder zu ernähren, so daß es in glücklichen Jahren alle Tage satt wird und in Jahren der Not dem Verderben entrinne." Während aber Confucius mehr dem Grundsatze huldigte „alles für das Volk, doch nichts durch das Volk" und

1) Grube, l. c. S. 89.

letzterem sogar jede Kritik der Regierungstätigkeit abspricht (Lun-yü VIII. 14), ist Meng-tsze ein viel entschiedenerer Verteidiger der Volksrechte. „Fortwährend die notwendigen Lebensbedürfnisse entbehren, sagt er, und dennoch stets Gleichmut und Tugend bewahren, steht nur in der Macht derjenigen, deren gebildeter Verstand sich über das Gewöhnliche erhebt. Deshalb entbehrt das gemeine Volk mit den notwendigen Lebensbedürfnissen eine stets gleichmütige und tugendhafte Seele, und daher Verletzung der Gerechtigkeit, Verderbnis des Herzens, Zügellosigkeit, Ausschweifung; es ist nichts, dessen es nicht fähig wäre. Kommt es dahin ins Laster zu fallen, indem es sich wider die Gesetze auflehnt, so übt man wider dasselbe Verfolgungen und unterwirft es harten Strafen. Das heißt das Volk in Netzen fangen“ [1]). Muß man nicht staunen, drei Jahrhunderte vor unserer Ära in China eine so richtige Ansicht über die Ursachen der Kriminalität der untersten Gesellschaftsklassen zu finden und über die Ungerechtigkeit von Strafen, welche auf diese Ursachen keine Rücksicht nehmen? Zwei Jahrtausende vor Goethe redet der chinesische Philosoph die Regierenden mit dessen Worten an:

„Ihr laßt den Armen schuldig werden
Und überläßt ihn dann der Pein ...“

mit Worten, deren tiefen Sinn mit Bezug auf Kriminalität die modernste Strafrechtswissenschaft erst zu ahnen beginnt [2]).

## Ost-Indien.

§ 7. Als zweitälteste Kulturwelt Asiens tritt uns Ost-Indien entgegen. Allerdings beginnt die sichere und beglaubigte Geschichte dieser Kulturwelt erst mit dem Todesjahre Buddhas (480 v. Chr.). Doch erschließen uns die nach dieser Zeit re-

---

1) Confucius und Mencius. Die 4 Bücher der Moral und Staatsphilosophie Chinas. Nach der französischen Übersetzung Pauthiers herausgegeben v. Joh. Cramer. Crefeld 1844. S. 183.

2) Vgl. Julius Vargha: „Die Abschaffung der Strafknechtschaft. Studien zur Strafrechtsreform.“ (Graz 1897) In Sonderheit das Kapitel: Strafjustiz- und Sozialreform (Teil II, Studie IX).

digierten Literaturdenkmale Indiens eine historische Vergangenheit, die Jahrtausende vor Buddha zurückreicht, und wir müssen den Beginn der politischen Geschichte Indiens auf Grund astronomischer Berechnungen (Jacobi's) in das Jahr 4000 v. Chr. verlegen.

Zu jener Zeit brachen zahlreiche fremde Erobererstämme von Nordwesten her in das Fünfstromland ein, unterwarfen sich die landsäßige Bevölkerung und teilten das Land unter sich. Es entstanden viele kleine Staaten unter der Herrschaft der Eindringlinge, an deren Spitze überall Könige traten. Die Eindringlinge bildeten den herrschenden Stamm, der sich jedoch in zwei Berufsklassen schied, in die Krieger (Xatryas) und die Priester (Brahmanen). Unterhalb derselben finden wir in allen Staaten zwei Berufsklassen, die aus ethnisch verschiedenen Stämmen bestehen: die Vaiçyas und die Sudras.

In der so konstituierten Staatenwelt machte sich die Agglomerationstendenz geltend, indem es dem einen oder andern Kleinkönig (Radschah) gelang, einen und den andern seiner „lieben Vettern“ unterzukriegen, und auf diesem Wege entstanden allmählig Großkönige (Maharadschas) an der Spitze von Großstaaten, deren einzelne Bestandteile von Vicekönigen oder Statthaltern im Namen des Großkönigs verwaltet wurden. Übrigens wohnen die Könige in Palästen, die nach dem Rate der Brahmanen mit Graben und Mauern gut befestigt sein sollen, um den König vor Nachstellungen zu schützen. An den glänzenden Hofhaltungen dieser Könige nehmen neben Xatryas und Brahmanen auch Dichter teil, die gut gefüttert werden, damit sie die Größe der Könige besingen. Das giebt dann eine schöne Literatur, die nach Jahrtausenden noch Sanskritisten eifrig studieren.

Die eigentlich herrschende Klasse in diesen Staaten waren die Brahmanen. Formell allerdings standen an der Spitze die Könige, denen die Brahmanen in ihren heiligen Schriften den vornehmsten göttlichen Ursprung andichten.

* *

Die Brahmanen verfaßten die „Brahmana“ (ein Gebetbuch) und das Gesetzbuch Manu's, worin sie ihre Staatstheorie und die Gesetze formulieren, welche zur Erhaltung des brahmanischen Staatswesen nötig waren.

In der Brahmana wurden die Verhältnisse der Kasten zu einander geregelt. Die Einrichtung der Kasten wird, damit den Besiegten zum Schaden der Spott nicht fehle, derart theologisch begründet, daß der Weltenschöpfer Brahma die Brahmanen aus seinem Munde, die Xatryas aus seinem Arm, die Vaisyas aus seinem Schenkel, die Sudras aus seinem Fuß hervorgehen ließ. (Außerhalb der Kasten und des Gesetzes stehen die „unreinen“ Tschandala). Jeder dieser vier Kasten, die als besondere Menschenarten aufgefaßt werden („die Kasten sind von Gott“), liegen entsprechende Pflichten ob, die ihnen von Natur auferlegt sind, quasi vom Schöpfer zugeteilt wurden. Diese sind: Brahmanen haben Frieden zu pflegen und Weisheit zu kultivieren; die Xatryas solle Tapferkeit auszeichnen; die Vaysyas haben Ackerbau und Gewerbe zu treiben; die Sudras Sklavendienste zu leisten. Gemieden und verachtet sind die Tschandala. Wir werden sehen, daß später Plato ähnliche Anschauungen in seiner „Republik“ entwickelt.

Die schriftlichen Denkmäler, aus denen wir Kunde über die Anschauungen und Theorien der herrschenden Klassen Altindiens schöpfen, verteilen sich auf einen Zeitraum, den wir in drei Perioden teilen können:

1. Die Hymnenzeit; aus dieser datiert das Rigveda (ungefähr von 1500 bis 1000 v. Chr.).
2. Die Brahmanenzeit; aus dieser datiert das Gesetz Manu's und die Fortentwicklung der brahmanischen Theorien bis zu den Upanischads (bedeutet wörtlich „Sitzungen“; es sind Abhandlungen philosophisch-politischen Inhalts).
3. Die Sanskritzeit, welche die Fortentwicklung der brahmanischen Literatur bis zum Buddhismus, d. h. bis zum Bankrott des Brahmanismus enthält[1]).

## Das Gesetz Manu.

§ 8. Manu heißt so viel wie im Hebräischen Adam, d. h. Mensch und wird als der erste Mensch, Vater aller Menschen gedacht. Allerdings ist das seinen Namen tragende Gesetzbuch eine von den Brahmanen im Interesse ihrer Herrschaft verfaßte „heilige Schrift.“ Als Sammelwerk, an dem Jahrhunderte

1) Ausser dem grossen älteren Werke von Laszen über das Altertum Indiens vgl. Paul Deußen: Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. Bd. 1. u. 2. Abt. (1894 u. 1899).

hindurch zahlreiche Generationen von Brahmanen arbeiteten, enthält es neben allerhand priesterlichen Vorschriften und Glaubensregeln auch viel sittliche Grundsätze und manche Frucht tiefer Lebensklugheit. So z. B.: „Selbstliebe ist nicht lobenswert, doch kann der Mensch dieselbe nicht los werden; alle Handlungen der Menschen entspringen aus ihr. Auch Religion, Opfer und Kult fließen aus ihr“, (denn sie werden durch Hoffnungen auf Lohn in einem andern Leben erzeugt).

Charakteristisch für die Lebensauffassung der Brahmanen ist ihre Morallehre. „Worin liegt das absolut Gute?“ lautet eine Frage. „Ist's Tugend? ist's Lust? ist's Reichtum?“ „Nein! antwortet Manu — in ihrer Vereinigung!“ Der auf diese Weise Tugendhafte übe Güte und Großmut gegen alle, nur nicht gegen Tschandalas!

Der Brahmanismus kennt nur eine Staatsform und das ist die erbliche absolute Monarchie, die er in ähnlicher Weise wie das Kastenwesen theologisch begründet. „Man darf einen Monarchen nicht geringschätzen, heißt es dort, auch wenn er ein Kind ist, indem man sagt: es ist ein einfacher Sterblicher; denn es ist eine große Gottheit, die in dieser menschlichen Hülle steckt. Denn ein König wird geschaffen aus Stoffen, die aus dem Wesen der Hauptgötter stammen und deshalb überstrahlt er alle übrigen Sterblichen.“

Die auf diese Weise geheiligte Person des Königs übt nach den G e s e t z e n Manu's Verwaltung und Rechtssprechung und hat die oberste Leitung des Kriegswesens. Ihm zur Seite steht ein Ministerrat aus 7—8 Ministern; über wichtige Dinge aber hat der König sich mit den Brahmanen zu beraten.

Diese Staatsform, absolutes Königtum auf dem Untergrunde des Brahmanismus sich erhebend, wird auch in den von den Brahmanen verfaßten oder doch gesammelten und niedergeschriebenen großen Epen verherrlicht:

„Wo kein König waltend herrscht<br>
. . . . . . . . . . . . . . . .<br>
Da bringen opferkundige<br>
Brahminen nie ein Opfer dar...

So ohne König ist ein Reich.
In Ländern wo kein König herrscht
Hat Niemand, was ihm eigen sei.
Und wie ein Fisch den andern frißt
Verschlingen da die Menschen sich ...
Hält doch des Königs Strafgewalt
Mit Züchtigung von Frevel ab."

Jedenfalls beweisen diese letzten Verse eine richtige Schätzung des Wesens des Staates ohne den es kein Eigentum und keine persönliche Sicherheit giebt.

Bevor noch die Brahmanen das Gesetz des Manu verfaßten (6. Jahrhundert a. C.), feierten in den alten Hymnen der verschiedenen Vedas Hofdichter und gewiß auch Brahmanen das Königtum in überschwänglicher Weise. In einem poetischen Dialoge sagt der Priester zum König:

„Für Dich hat Rohita dies Reich erobert
Zerstreut die Feinde ...
Erd und Himmel mögen Dir Deine
Wünsche erfüllen ..."

Den König aber lassen die Brahmana die Götter anflehen:

„Rohita gebe Ansehen mir in der
Ratsversammlung ..."

Damit die Götter die Wünsche der Menschen und auch des Königs erhören, dazu sind Opfer nötig, die nur Brahmanen kunstmäßig darbringen können. Denn die Götter werden eben auch als mächtige Könige gedacht, gegen deren Willen der Mensch nichts vermag, vor denen man zittert und um deren Gnade man fleht; häufig werden sie wohl anch patriarchalisch als „Väter" vorgestellt. Doch muß man ihre Gnade stets durch Gaben erringen.

Diesen Grundsatz brahmanischer Staatsweisheit spricht der Gott Indra ganz unumwunden aus; er ist so aufrichtig, nicht etwa als Entgelt für tugendhaften Wandel seine Gnade in Aussicht zu stellen, sondern er sagt gerade heraus: dehi me, da dami te, d. h. gieb Du mir und ich gebe Dir. Das wird wohl auch der Grundsatz gewesen sein, nach dem die Brah-

manen ihre Beziehungen zur weltlichen Gewalt vorbildlich für spätere Zeiten geregelt haben. Die Kosten dieses politischen Tauschgeschäftes zahlten ja ohnehin nur die Vaysyas und die Sudras. Dank demselben können sich ja die Mächtigen einem behaglichen Leben hingeben, dessen Ideal wir offenbar in der Schilderung des Lebens der Götter finden. Was tun aber die Götter nach dem Rigveda? „sie füllen mit Soma ihren Bauch."

## Der brahmanische Staat.

§ 9. Die Verwaltung des brahmanischen Staates hatte zur Grundlage die autonome Ortsgemeinde, die eigene Beamte hatte und ihre eigenen Angelegenheiten unabhängig verwaltete. Je zehn solcher Ortsgemeinden bildeten einen Kanton, zehn Kantone einen Bezirk, zehn Bezirke einen Kreis. Auf eine solche administrativ-territoriale Einteilung stützte sich eine Beamtenhierarchie, die ihre Besoldung in einer entsprechend abgestuften Dotierung mit Ackerflächen bezog. Daß eine solche Organisation eine Paschawirtschaft begünstigte, beweisen die häufigen Klagen über ungerechte Verwalter.

Die Abgaben für den König mußten die Gemeinden aufbringen, und der große Luxus der Hofhaltungen stellte an das Volk immer größere Anforderungen. Daneben bezogen die Regierungen reichliche Einkünfte aus Monopolen und Regalien, namentlich dem Bergwerksmonopol. Als fiskalischen Grundsatz empfiehlt das Gesetz Manus dem Könige „wie ein Blutegel durch kleine Anzapfungen allmählig viel auszusaugen." Das Geheimnis des Erfolges der indirekten Steuern (Verzehrungssteuern) war also den Brahmanen schon bekannt.

Übrigens sagen die Minister einmal zum Könige: „Es ist mit dem Land wie mit dem Sesamkorn: es giebt nichts, wenn man es nicht herauspreßt, schneidet, hervorbrennt, herausstampft." Diese Operationen zu besorgen war der Finanzverwaltung um so leichter, da nach dem Gesetz Manu's der König oberster Eigentümer aller Felder und Nutztiere (Pferde, Elefanten etc.) war und ihm auf viele Waren ein Zollmonopol

zustand. Steuern konnte er bis zu $1/4$ des Einkommens der Untertanen einheben; von allen Waren erhielt er 10—20% des Kaufpreises. Mit mehreren Warenarten Handel zu treiben war verboten; die Erlaubnis dazu wurde nur gegen entsprechende Verdoppelung beziehungsweise Verdreifachung der Abgaben erteilt. Das Münzregale wurde vom König ausgeübt. Maße und Gewichte wurden periodisch — halbjährig — behördlich untersucht und das Aichwesen geübt. Den Brennpunkt des inneren Verkehrs bildeten die Wallfahrtsorte, wo in den von Brahmanen behüteten Heiligtümern sich Reliquien und wundertätige Gegenstände befanden, die eine reiche Quelle des Einkommens der Brahmanen bildeten.

§ 10. Sehr detailliert formulierte das Gesetz Manu die Pflichten des Königs. Seine oberste Pflicht ist „Gerechtigkeit", d. h. Übung der Strafgewalt. Denn die bestehende Rechtsordnung, vor allem das bestehende Kastenwesen kann nur durch strenge Strafen aufrecht erhalten werden.

„Die Strafe ist ein kraftvoller Herrscher; ein wahrer Verwalter des Gesetzes; Strafe regiert das menschliche Geschlecht; Strafe beschützt es; Strafe wacht, wenn alles schläft; Strafe ist Gerechtigkeit." „Ein Mensch, der von Natur das Gute tut, ist schwer zu finden."

Das Strafsystem bestand in einem sehr ausgestalteten und strengen jus talionis. Im Strafprozesse galt als Grundsatz, daß Zeugen nur aus derselben Kaste als glaubwürdig zu betrachten sind; es war also den Brahmanen die Tatsache der Befangenheit der Angehörigen der einen Kaste gegen die einer andern wohl bekannt, und sie scheuten sich nicht auf diese Tatsache im Gerichtsverfahren Rücksicht zu nehmen.

Daß die Brahmanen gute Politiker waren, beweisen die Lehren, die sie dem Könige in Bezug auf die äußere Politik gaben. Hier machen sie ihm Eroberungskriege zur Pflicht und predigen eine rücksichts- und treulose Staatskunst. Um Eroberungskriege mit Erfolg führen zu können, empfehlen sie die feindlichen Staaten schon im Frieden durch Spione aus-

spähen zu lassen, die Truppen in der Kriegskunst fleißig einzuüben (Manöver!) und einen Kriegsschatz anzulegen. Als Grundsatz aber der diplomatischen Kunst empfehlen sie „jeden Nachbar als Feind, den Nachbar hingegen des Nachbars als Freund zu betrachten.“

Daß eine solche Brahmanenpolitik mit der Zeit die Gegensätze von arm und reich verschärfte, die soziale Not groß zog, ist aus einigen Liedern des Rigveda ersichtlich. Diese Not mußte bereits gewaltig groß sein, wenn schon die Verfasser des Rigveda sich dieser Tatsache nicht verschließen können und gezwungen sind — sozial-politische Töne anzustimmen und nach bekannter Melodie Wohltätigkeit zu predigen:

Der Hunger ist doch gottverhängte Strafe nicht!
Denn Satte auch ereilt der Tod in vieler Art —
Armen zu spenden schmälert ja den Reichtum nicht;
Wer nicht giebt, hat auch keinen, der sich sein erbarmt.

Wer wohlversehen mit Nahrung, wenn der Dürftige
Um eine Gabe bittend naht in seiner Not,
Sein Herz verhärtet dem der Ehre stets erwies,
Der findet selbst auch keinen, der sich sein erbarmt.

Es reiche dar dem Flehenden wer Macht hat
Hinblickend auf den weiten Weg der Zukunft!
Reichtum rollt um wie Räder an dem Wagen
Oft gieng er schon von dem auf jenen über.

Vergebens häuft für sich der Tor die Güter,
Die Wahrheit sag' ich, sie sind sein Verderben!
Er zieht sich keinen Freund auf noch Vertrauten,
Einsam genießt er, einsam wird er leiden.

(Rigveda 10, 117).

Doch brahmanische Sozialpolitik hat noch nie einen Staat gerettet; sie kommt auch meist zu spät. Die soziale Not erzeugt soziale Propheten. Und mögen die Lehren dieser letzteren noch so falsch sein, wirksam sind sie jedenfalls, wie sie auch in den gegebenen Verhältnissen begründet und daher zeitlich und örtlich berechtigt sind. In Altindien hat die durch die

Brahmanenwirtschaft herbeigeführte soziale Not einen Sozialismus erzeugt, dessen markantester Repräsentant **Buddha** ist (gegen 550 v. Chr.).

## Der Buddhismus.

§ 11. Der Buddhismus ist die natürliche soziale Reaction gegen den Brahmanismus; das Sichaufbäumen der bedrückten und ausgebeuteten Massen gegen die feudal-klerikale Herrschaft des Brahmanismus; die Lehren des Buddhismus bezwecken eine Widerlegung der heuchlerischen Theorien der Brahmanen, mit denen sie ihre Herrschaft begründen und rechtfertigen wollten.

Sehr bezeichnend ist es, daß Buddha selbst, der diese Lehren am prägnantesten formulierte, ein Angehöriger der herrschenden Klassen, der Sproß eines vornehmen Adelsgeschlechtes war. Bis zu seinem 29. Jahre führte er selbst ein Leben in Genuß und Üppigkeit wie seine Standesgenossen. Da plötzlich kam ihm die „Erleuchtung"; er verließ seine Familie (Frau und Kind), verzichtete auf seine irdischen Güter und zog umher bedürfnislos, um die neue Heilslehre zu predigen. Sie bestand zunächst in der Verdammung der ganzen bestehenden Rechtsordnung, mitsamt der ganzen Brahmanenweisheit. Die heiligen Schriften der Brahmanen, die Veden, verwarf er; auch verschmähte er die heilige Sprache der brahmanischen Kirche und predigte dem Volke in der ihm verständlichen Volkssprache. Der Inhalt seiner Predigten aber war: daß alles Leid der Menschen seine Quelle habe in menschlichen Leidenschaften, in Habgier und Herrschsucht. Die Befreiung von diesen Leidenschaften sei der Weg zur Aufhebung alles Leids.

Keine Leidenschaften, kein Leiden: das ist die Lehre Buddha's. Die Konsequenz derselben aber ist: Askese. Die Unterdrückung der Leidenschaften macht den Menschen frei von Leiden und führt ihn zum höchsten Ziel des Buddhismus: zum Nirwana, in welchem Leid und Lust zugleich aufhören. In

der Praxis des Lebens äußert sich diese Lehre als vollständiges Entsagen und vollständiger Verzicht auf alle Freuden des Daseins. Daß eine solche Lehre vom Staate ganz absieht; jeder Politik in weitem Bogen ausweicht, ist klar. Diese vollkommene Abkehr vom Staate hat der Brahmanismus erzeugt und wie allgemein die Abscheu vor dem brahmanischen Staate war, das beweist die riesige Ausbreitung, welche der Buddhismus fand. Die großen Massen des Volkes waren bald für den Buddhismus gewonnen, die Macht der brahmanischen Staaten war untergraben.

Buddha predigte eine neue Moral: in fünf Geboten faßte er seine Ethik zusammen. Sie lauten: nicht töten; nicht stehlen; nicht lügen; nicht saufen; nicht unkeusch leben. Mit einer solchen Moral ist der Bestand eines brahmanischen Staatswesens unvereinbar, die brahmanische Staatstheorie in ihrem Lebensnerv tötlich getroffen.

§ 12. Die brahmanischen Staaten überlebten nicht lange den Ausbruch und die Ausbreitung des Buddhismus. Doch sollten die Buddhisten nicht die politischen Erben der Brahmanen werden. Wohl gab es kurze Zeit einige einheimische buddhistische Könige (im 3. Jahrh. v. Chr.). Doch schon im 1. Jahrh. v. Chr. wurde Indien von dem turanischen Stamme der Indo-Skythen unterworfen, deren Herrschaft bis zum 3. Jahrh. n. Chr. dauerte. Äußerlich hingen allerdings die indo-skythischen Könige dem Buddhismus an, doch war dieser Buddhismus nur ein Mittel, um die Fremdherrschaft über Indien aufrecht zu halten. Schließlich wurde der Buddhismus aus Indien ganz verdrängt, das immer andern fremden Eroberern zur Beute ward. (Seit dem 11. Jahrh. den Mohamedanern, seit dem 16. Jahrh. den Mongolen, seit dem 19. Jahrh. den Engländern).

Mehr Glück als auf seinem heimatlichen Boden hatte der Buddhismus im Ausland, so z. B. in China: dort wurde er sogar Staatsreligion und hat sich bis heute erhalten Allerdings aber hat er sich da überall den staatlichen Verhältnissen angepaßt und vom Geiste seines Stifters himmelweit entfernt.

# Griechenland.

§ 13. Die politische Entwicklung Griechenlands, welche die griechischen Staatstheorien erzeugte, beginnt ungefähr mit dem Jahre 1000 v. Chr. Man nimmt an, daß diesem Zeitpunkte zwei vorhistorische Perioden vorausgegangen, von denen man die erste (bis 1300 v. Chr.) als die pelasgische bezeichnet, in welcher die Bewohner Griechenlands unter Stammeshäuptlingen lebten und die zweite als achäische (von 1300—1000 v. Chr.) die sich schon durch einen gewissen Gegensatz der (vom Norden her kommenden?) Hirtenstämme zu den Bauern der Niederungen kennzeichnet. Schon in diese Periode setzt man phönizische Ansiedlungen von Kleinasien her. Es ist möglich, daß uns die homerischen Lieder den Zustand dieser zweiten Periode schildern: zahlreiche kleine organisierte Gemeinwesen unter „Königen." Den Schluß dieser zweiten Periode bildet eine Einwanderung, Eroberung und Landnahme, die man als die „Rückkehr der Herakliden" bezeichnet, und mit der das historische Zeitalter Griechenlands beginnt (1000 v. Chr.), das man als das eigentlich „hellenische" betrachtet.

Diese Periode beginnt mit den „dorischen" Eroberungen und Landteilungen, denen das „jonische" Athen Widerstand leistet. Der Gegensatz der dorischen und jonischen Staaten tritt bald am Anfang hervor.

Der bedeutendste dorische Staat Sparta führt seine Einrichtung auf die Gesetze Lykurgs zurück (825). Das charakteristische dieser Einrichtungen ist die schroffe Klassenschichtung. Herrschende Klasse des kriegerischen Adels, freie Ansiedler (Periöken) und Leibeigene. Daß diese Einrichtung das Werk einer gewaltsamen Unterjochung der autochtonen Bevölkerung durch die „zurückgekehrten" Herakliden war, ist klar. Dagegen ist Athen wohl eine Gründnng kleinasiatischer (jonischer) Kolonisten, die mehr durch List und wirtschaftliche Ausbeutung die Bevölkerung Attikas sich dienstbar machten.

Mit dem Jahre 776 v. Chr. beginnt die sichere Chronologie Griechenlands (erste Olympiade) und die darauf folgende Periode

bis zum ersten Perserkrieg (500 v. Chr.) ist die des Sturzes des alt überlieferten Königtums und der kolonialen Ausbreitung der „Hellenen" an den Gestaden des Mittelmeers (einschließlich des Schwarzen Meeres). So z. B wurden in Athen (752) die früher lebenslängliche Königswürde auf 10 Jahre beschränkt[1]; das Erbrecht der alten Königsdynastie der Medontiden wurde aufgehoben (714), dagegen wuchs die Macht der Eupatriden, aus denen das Kollegium der Archonten jährlich gewählt wurde (682). Der wachsende Druck, den diese Patrizierklasse auf das Bauernvolk übte, rief Aufstände hervor, denen die Eupatriden mit „blutigen" Gesetzen (Drako 621) entgegentraten. Diese Repressivmaßregeln hatten keinen dauernden Erfolg. Die „Schuldsklaverei, schreibt Aristoteles, der verarmten Bauern dauerte fort und der Grundbesitz blieb in den Händen weniger. Diese Zustände, und besonders dies Verhältnis der Knechtschaft, in welchem die große Masse zu den wenigen Reichen stand, trieb das Volk zur Empörung. Der Kampf war hartnäckig und lange Zeit standen sich die Parteien feindlich gegenüber." Da wurde Solon zum Schiedsrichter gewählt (584), der die Parteien durch eine annehmbare Verfassungsänderung (Ausgleichsgesetze) versöhnte. Zu dieser Mission war Solon besonders geeignet, da er, obwohl selbst Eupatride, den Übergriffen und Mißbräuchen der Reichen entgegentrat. Bezeichnend für seine Stellung in dem ausgebrochenen Konflikt zwischen den Eupatriden und dem Volke sind seine Verse (er war ja auch Dichter!):

Die ihr im Schoße des Glücks, des Gutes so reichlich genossen,
Reicht zum Frieden die Hand, fort mit dem törichten Stolz.
Zähmt den begehrlichen Sinn: maßlos die Wünsche zu nähren,
Frommt euch selbst nicht, und wir, glaubt es, wir geben nicht nach.

Solons Gesetze nun (593) schafften die Schuldsklaverei ab und verfügten zugleich einen allgemeinen Schuldenerlaß. Die neu angenommene Verfassung teilte zwar die Bevölkerung nach dem Steuerzensus in vier Klassen: Großgrundbesitzer, Ritter, Kleinbauern und Lohnarbeiter, bedeutete aber jedenfalls im

[1]) Aristoteles, Staatswesen der Athener cap. 3.

Vergleich zu der vorhergegangenen Drakonischen Verfassung eine bedeutende Demokratisierung des Staates. Damit war aber auch der Weg zur Tyrannis gebahnt. Ein „Demokrat" Peisistratos, ein „warmer Freund des gemeinen Mannes" betörte die Masse, stürzte die Solon'sche Verfassung und usurpierte die Gewalt (560). Ein halbes Jahrhundert dauerte es, bis die Menge den Schwindel durchschaute und den Sohn des Peisistratos, Hippias, vertrieb (510). Nach kurzem Kampfe um die Herrschaft gelangte wieder einer, der sich populär zu machen verstand, Kleisthenes, an die Spitze des Staates. Seine Reformen (509) brachten wieder eine weitergehende Demokratisierung des Staates, indem die Bevölkerung, die bisher in vier Stämme geteilt war, nunmehr in zehn Kreise eingeteilt wurde, „um sie so unter einander zu vermischen und auf diese Weise eine größere Anzahl an der Ausübung der politischen Rechte sich beteiligen zu lassen." Auch wurde durch diese Neuordnung des Volkes erzielt, daß dasselbe nicht mehr wie früher aus verschiedenen „Stämmen" und „Stammesgenossen", sondern aus lokalen „Gemeinden" und „Gemeindegenossen" bestand. Das war jedenfalls ein Schritt zur Demokratisierung des Gemeinwesens. Ein weiterer Schritt in dieser Richtung war die Einführung des Loosens der Archonten statt der Wahl derselben. So war „damals Athen auf der Bahn des stetigen und allmähligen Wachstums der Demokratie vorgeschritten." Als demokratischer Staat hatte Athen die Perserkriege siegreich überstanden und den Gipfelpunkt seiner Macht und kulturellen Blüthe erreicht (Perikleisches Zeitalter um 460). Äußeres Mißgeschick (unglückliche Expedition nach Sizilien 415) brachte den Sturz der Demokratie und die „Herrschaft der Vierhundert" — d. i. die Oligarchie (411). Diese war von kurzer Dauer. Eine Niederlage der athenischen Flotte (bei Eretria) brachte die Oligarchie zu Fall und wieder kam der Demos (die Fünftausend) zur Herrschaft. Er wirtschaftete arg. Zehn siegreiche Feldherren wurden zum Tod verurteilt. In der äußeren Politik wurden grobe Fehler begangen. Wieder gab eine Niederlage der Flotte (bei Aigospotamoi 404) dem Volksregiment den

Todesstoß. Lysander wurde Herr der Stadt und mit ihm ein „Regiment der Dreißig", also wieder Oligarchie. Um sich zu halten führten sie ein Schreckensregiment. Da „gieng es mit dem Staate abwärts", sagt Aristoteles. Nun folgte wieder eine Verfassungsänderung in demokratischem Sinne, die elfte und letzte die Aristoteles aufzählt und die zur Zeit bestand, als er sein Werk über die Verfassung Athens schrieb.

## Die Sophisten [1]).

§ 14. Auf dem Grunde solcher politischer Entwicklungen, wie die oben beispielsweise angeführte Athenische, entstanden in Griechenland, insbesondere aber in Athen, Staatstheorien, die sich von den orientalischen schon dadurch unterscheiden, daß sie nicht von Priestern im Interesse einer Priesterklasse, sondern von weltlichen Politikern und Philosophen, wenn auch nicht ohne politische Tendenz, aber gewiß auch aus wissenschaftlichem Interesse ausgebildet wurden.

Und zwar beginnt diese Entwicklung mit der Kritik, welche die Sophisten an den bestehenden öffentlichen Zuständen üben. Diese Sophisten waren arme Teufel, die mit Unterricht in der Philosophie ihr Leben fristeten. Die glänzenden Errungenschaften der Kultur imponierten ihnen nicht: ihr Loos war Not und Entbehrung. Kein Wunder, daß sie die Kehrseite der bestehenden Kulturzustände genauer ins Auge faßten als die Dichter (Homer) und Historiker (Herodot), deren Auge von dem Glanz der Höfe und dem Prunk der Reichen geblendet war.

Dieser Zweifel an dem absoluten Wert der bestehenden Zustände scheint aus Protagoras (485—415) Grundsatz hervorzuleuchten, daß „der Mensch das Maß aller Dinge ist", d. h. das alle Bewertung irdischer Güter nur subjektiv ist. Worüber die Einen entzückt sind, das mag den Andern mit Recht als verdammenswert erscheinen.

---

1) Vgl. Karl Hildenbrand: Geschichte u. System der Rechts- u. Staatsphilosophie 1. B. (mehr nicht erschienen): Das klassische Altertum. 1860.

Doch mußte Protagoras in seiner Beurteilung von Staat und Recht sehr gemäßigt gewesen sein, wenn man nicht Anstand nahm, ihm die Redaction der Gesetze für Thurii zu übertragen. Auch anerkannte er ja die Bedeutung von Sitte und Recht als Stützpfeiler der staatlichen Ordnung, nur unterließ er es nicht zu betonen, daß sie nicht unwandelbar sind. Trotz dieser offenbar sehr gemäßigten Gesinnung wurde er in dem reichen Athen, dem Sitz griechischer Kunst und Wissenschaft wegen „Gottlosigkeit“ angeklagt und verurteilt. Er hatte nämlich in einer Schrift über die Götter die schüchterne Äusserung getan, daß er nicht wisse, ob Götter existieren oder nicht, denn die Sache sei dunkel und das menschliche Leben kurz.

Ein anderer Sophist Hippias (um 400 v. Chr.) hat seine Opposition gegen die überlieferten und herrschenden Satzungen in die Form gekleidet, daß er die Unterscheidung aufstellte zwischen menschlicher Satzung und Naturrecht. Diese Methode, dem auf menschlicher Satzung beruhenden Staate und Rechte einen auf Naturgesetzen beruhenden Staat und ein solches Recht entgegenzustellen, hat in der Folge zu verschiedensten Zeiten und in verschiedenen Ländern den politischen Oppositionen gute Dienste geleistet.

## **Herodot** (500-424 v. Chr.).

§ 15. Daß denkende Historiker sich auch über den Staat, sein Wesen und seine Formen gewisse Gedanken machen, ist begreiflich. Und so ist denn auch der „Vater der Geschichte“ in Europa zugleich der erste europäische Staatstheoretiker. Allerdings will er als solcher in seinem Werke nicht hervortreten. Historische Objektivität wahrend, erzählt er uns nur was vorgefallen und er erzählen hörte. Aber aus diesen seinen objektiven Erzählungen merkt man doch, ob er sich mit den vorgetragenen Ansichten identifiziert oder nicht, ob er sie für richtig hält oder nicht, ob er denselben zustimmt oder sie mißbilligt. Herodot war ein kleinasiatischer Grieche aus ange-

sehener und reicher Familie in Halikarnaß in Karien; er bildete sich an den griechischen Dichtern, vorzüglich an Homer heran; faßte frühzeitig den Plan, ein geschichtliches Werk zu schreiben und bereiste zu diesem Zwecke die damals den Griechen bekannte Welt.

An der Politik nahm er tätigen Anteil, indem er sich in seiner Heimat an dem Sturze eines Tyrannen (Lygdamis von Halikarnaß) beteiligte (454 v. Chr.). In Athen weilte er längere Zeit und pflegte dort freundschaftliche Beziehungen zu Perikles und Sophokles. Hier wird er auch „aus den Schulen der Sophistik die Erörterungen über Staatsverfassung übernommen" haben, wie Pauli meint (Realencyclopädie).

In seinem Geschichtswerke nun, in welchem er vornehmlich die Kämpfe der Griechen gegen die Barbaren, aber auch die ganze damalige, den Griehen zugängliche Welt schildert, berichtet er uns auch über die Entstehung des Königtums bei den Medern. Diese lebten, erzählt er, (nachdem sie das Joch der Assyrer abgeschüttelt), auf dem festen Lande insgesamt nach einer eigenen Staatsverfassung, bekamen aber bald darauf wieder einen Regenten und zwar auf folgende Weise. Es lebte unter ihnen ein weiser und umsichtsvoller Mann namens Dejokes, der nach der Alleinherrschaft über die Meder strebte. Diese wohnten in Dörfern zerstreut und Dejokes stand bei ihnen in Ansehen. „Allein jetzt suchte er noch weit mehr auf Gerechtigkeit zu sehen und dieses um so mehr, weil er sah, daß man in ganz Medien sehr wenig um Gesetze sich kümmerte und Gewalt mehr vermochte als Recht. Die Meder nun aus eben dem Dorfe sahen seine edle Denkungsart und wählten ihn selbst zu ihrem Richter. Durch sein gerades und rechtschaffenes Betragen, wodurch er sich den Weg zur Herrschaft zu bahnen suchte, erwarb er sich nun kein geringes Lob bei seinen Landsleuten, so daß auch die Bewohner anderer Dörfer, welche früher durch ungerechte Richtersprüche gedrückt waren, bei dem einstimmigen Ruf von der Gerechtigkeit des Dejokes, freiwillig zu ihm kamen, um rechtliche Aussprüche zu holen und endlich ganz allein ihn zu ihrem Beistande

nahmen. Indessen wurde, weil man hörte, daß bei ihm blos nach dem Recht entschieden würde, der Zulauf so groß, daß Dejokes, weil er sah, daß man ihm allein alles aufbürdete, da wo er ehedem zu Gericht saß, nicht mehr sitzen noch Recht sprechen wollte, weil es wenig Nutzen brächte, mit Hintansetzung seiner eigenen Geschäfte für andere Leute tagelang den Schiedsrichter abzugeben. Da nun in den Dörfern ringsum das Stehlen nebst andern Lastern mehr als je zunahm, so beratschlagten sich die Meder in einer eigenen Versammlung miteinander über ihre Verfassung, wobei meines Erachtens vorzüglich die Freunde des Dejokes diesen Vorschlag taten: „Fürwahr, behalten wir unsere jetzige Verfassung, so können wir ferner nicht in diesem Lande wohnen. Auf, laßt uns einen König wählen, so wird auch unser Land nach Gesetzen sich richten, und jeder seine Beschäftigung haben, und keine Laster werden uns dann aufreiben." Dieser Vorschlag fand Beifall und so wurde Dejokes zum König gewählt.

So dachte sich also offenbar Herodot die Entstehung des Königtums, als Mittel aus der Anarchie hinauszukommen und eine gesetzliche Rechtsordnung zu schaffen.

An einer späteren Stelle seiner Geschichte (III. 80) läßt er wieder, aus Anlaß der Ermordung des falschen Smerdis die Verschworenen über die dem Lande nunmehr zu gebende Verfassung beraten, nacheinander die Vorzüge der drei Staatsformen Monarchie, Oligarchie und Demokratie schildern und darüber, welche derselben die beste sei, beratschlagen. Und zwar teilt er dreien Verschworenen die Rollen zu, je eine der drei Staatsformen Demokratie, Oligarchie und Monarchie zu verteidigen, wobei er offenbar auf Seite des Verteidigers der Monarchie sich stellt, dessen Sache auch in der erzählten Episode die siegreiche bleibt. Der Zustimmung seiner griechischen Lehrer und Zuhörer scheint Herodot für diese seine Ansicht nicht sicher zu sein, denn er schickt der Erzählung die Bemerkung voraus, daß „die Unterredungen, die die Verschworenen dabei hielten, einigen Griechen unglaublich scheinen werden."

Die erste Rede nun ist für die Demokratie und gegen die Monarchie. „Wie kann wohl die Alleinherrschaft, heißt es da, Vorzug haben, wenn der Alleinherrscher ungeahndet nach Gefallen handeln darf? Sie kann ja die Gesinnung des besten Mannes verändern, wenn er unumschränkter Regent wird, denn außer dem Neide, der dem Menschen schon ohnehin angeboren ist, wird der Monarch vom Glück auch noch zum Stolz verleitet. Und wer diese zwei Stücke hat, der ist zu jedem Laster fähig. Bald begeht er aus Stolz und Übermut, bald aus Neid allerhand Bosheiten, obschon ein Alleinherrscher, weil er sich im Besitz aller Güter befindet, ohne Neid sein sollte. Allein, er zeigt seinem Volke gewöhnlich das Gegenteil, ist böse darüber, daß es noch rechtschaffene Bürger giebt und hat sein Vergnügen am Bösewicht. Auch hört er, was doch seiner ganz unwürdig ist, sehr gern Verleumdungen an. Ist man ferner im Lobe gegen ihn bescheiden, so nimmt er es übel, daß man ihm nicht mehr Weihrauch streut; und wer dies wieder tut, den verachtet er als einen Schmeichler... Er stürzt die Gesetze des Staates um, ergiebt sich Ausschweifungen und läßt Unschuldige hinrichten. Die Demokratie hingegen besitzt den erhabenen Begriff der Isonomie (Gleichberechtigung) und handelt nie so wie ein unumschränkter Monarch."

Der zweite Redner verdammt ebenfalls die Monarchie, ist aber auch gegen die Demokratie und spricht das Wort der Oligarchie. „Denn es ist nichts dümmer und stolzer als die nichtsnutze Menge, sowie nichts törichter wäre, als dem Stolz eines Monarchen entfliehen und dem einer zügellosen Menge sich unterwerfen wollen. Denn jener tut doch nichts ohne Einsicht und Erwägung; bei dieser ist nichts dergleichen vorhanden. Denn wie sollte sie auch dazu kommen, da sie weder aus fremdem Unterricht, noch durch sich selbst das Edle und Anständige kennen lernt? Treibt es nicht die Gegenstände, auf die es unbesonnen verfällt, mit sich fort, gleich einem reißenden Gießbache? Der nur kann den Persern zur Demokratie raten, der es schlecht mit ihnen meint. Lasset uns also einer auserlesenen Anzahl von vorzüglichsten Männern die Herrschaft

übertragen.“ Als letzter von den Dreien nimmt Darius selbst das Wort. Er pflichtet dem ersten Redner gegen die Demokratie zu, widerspricht aber dem zweiten, der die Oligarchie verteidigt. „Von den drei Regierungsformen, sagt er, die ich alle für vortrefflich halte (wie vorsichtig der objektive Historiker hier ist!), muß ich doch der Monarchie bei weitem den Vorzug geben. Besitzt irgend einer alle Vorzüge, so wird wohl nichts besseres sein, als diesen allein zum Regenten zu haben, und hat er dieselben, so kann er ohne Zweifel ein tadelloser Beherrscher seines Volkes sein. Unter ihm bleiben die geheimen Anschläge gegen Feinde am besten verschwiegen. In der Oligarchie hingegen, wo mehrere ihren Eifer für die Wohlfahrt des Ganzen beweisen wollen, erzeugen sich gewöhnlich heftige Feindschaften gegen einander. Denn wo jeder den Vortritt, jeder die beste Meinung haben will, da müssen große Uneinigkeiten entstehen. Diese erzeugen Empörungen, Empörung erzeugt Mord und vom Mord kommt es gewöhnlich zur Monarchie. Hieraus sieht man, daß diese vor allen den Vorzug hat. In der Demokratie sind heimliche Ränke unvermeidlich, und sind diese in dem Staat, so entstehen zwischen den treulosen Betrügern keine Feindschaften, sondern mächtige Einverständnisse, weil diejenigen, die einen Staat zu Grunde richten, mit vereinigten Kräften solches tun. Und dies dauert so lange, bis ein Vornehmer aus dem Volke diesem Frevel steuert. Dadurch erregt er nun die Bewunderung der Nation, wird zum Regenten erhoben, und auch dieser giebt damit einen Beweis, daß die Monarchie allen andern Regierungsarten vorzuziehen sei. Mit einem Worte, woher habt ihr eure Freiheit? Wer gab sie euch? Das Volk, oder die Aristokratie, oder ein Monarch? Meines Erachtens sollen wir, da uns Einer die Freiheit zu Wege brachte, bei dieser Verfassung bleiben und außerdem die ganz vortreffliche Einrichtung unserer Landesgesetze nicht stören.“ Es ist offenbar, daß Herodot die ganze Wucht der Gründe für die Monarchie und gegen Oligarchie und Demokratie diesem letzten Redner in den Mund legt, dessen Ansicht er auch siegreich durchdringen läßt. Zugleich aber haben

wir in dieser merkwürdigen Stelle seiner Geschichte Gelegenheit, seine reiche politische Erfahrung und seinen tiefen Einblick in die Natur der verschiedenen Staats- und Regierungsformen zu bewundern. Er ist der Erste, der in Europa die Licht- und Schattenseiten jeder dieser drei Regierungsformen dargestellt hat, und wie viele Beweise der Trefflichkeit seiner Darstellung hat die fast dritthalbtausendjährige Geschichte Europas seither geliefert!

## **Sokrates** (470-399.).

§ 16. Noch viel behutsamer als die Sophisten war der kleinbürgerliche Philosoph Sokrates. Nur sehr schüchtern wagt er sich an die Kritik der griechischen Götterlehre. Er erklärt an die Götter zu glauben, doch setzt er ihnen einen inneren Gott (Dämonium) entgegen, der in seiner Brust wohne. Auch den staatlichen Gesetzen will er sich nicht widersetzen, obwohl es ungeschriebene Gesetze gebe, die höher stehen, als die staatlichen. Solche verklausulierte Anzweiflungen der Richtigkeit und Wahrheit geltender Satzungen brachten ihm allerhand Anfeindungen ein. Namentlich waren es Dichter (Aristophanes, Meletus), die um die Gunst der Menge buhlend, ihn zu verdächtigen suchten und als Jugendverderber und Gotteslästerer anklagten. Den herrschenden Klassen war er ohnehin durch seine Wahrheitsforschung verdächtig; er drang immer auf das „Wissen"; entwickelte eine eigene Dialektik zur Feststellung der Wahrheit; grübelte über das „Gerechte", das ihm keineswegs mit dem „Gesetzlichen" identisch zu sein schien, kurz er war weder Anbeter, noch Verherrlicher der bestehenden staatlichen Zustände. So wurde er denn verurteilt und mußte den Giftbecher leeren [1]).

## **Plato** (427-347 a. C.).

§ 17. Plato gehörte dem ältesten Adel Athens an und war reich. Mehrere Jahre war er Schüler des Sokrates. Dann machte

1) Vgl. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates 1893. Hubert Röck: Der unverfälschte Sokrates 1893.

er wiederholt Reisen und verkehrte in Syrakus mit dem dortigen „Tyrannen." Er hatte manigfache Gelegenheit fremde Länder und die herrschenden Klassen derselben kennen zu lernen. Er erreichte ein hohes Alter (81 Jahre) und hinterließ eine große Anzahl von Schriften. Alle in Form von Dialogen. Diese Form macht es schwer in den einzelnen Fragen seine Ansichten kennen zu lernen. Sie ist aber gewiß absichtlich gewählt, um die eigene Ansicht oder vielleicht das eigene Schwanken zwischen verschiedenen Ansichten und die eigenen Zweifel zu verbergen. Er behandelt in diesen Dialogen prinzipielle Fragen aus allen Gebieten der Moralphilosophie. Doch ist er mehr Dichter und Schöngeist als Philosoph. Den Naturwissenschaften blieb er am fernsten — er scheint für dieselben keinen Sinn gehabt zu haben. Daher ist er auch weit entfernt, den Staat als Naturprodukt zu betrachten, vielmehr ist ihm derselbe ein Erzeugnis des freien Willens der Menschen, ein zweckbewußt geschaffenes Werk. Kein Wunder denn auch, daß er in seinem größten und wichtigsten Werke „über den Staat oder über die Gerechtigkeit" Vorschläge macht, wie ein besserer Staat als der bestehende zu schaffen sei. Er ist in diesem Punkte der Vorläufer aller Utopisten und modernen Sozialisten, die über dem Zukunftsstaat brüten.

Nichtsdestoweniger ist sein Werk „über den Staat" von hohem Interesse, weil es uns die Ansichten der aristokratischen Kreise Athens über den Staat wiedergiebt sowie die Zweifel, die gegen dieselben aus den demokratischen Kreisen geltend gemacht wurden.

Plato selbst schwankt ewig zwischen diesen beiden entgegengesetzten Anschauungen. Das hat ihm gewiß sein Lehrer Sokrates angetan, der in das empfängliche Gemüt des aristokratischen Jünglings das „Gift des Liberalismus" einträufelte und den geistigen Gährungsprozeß hervorrief, der das ganze lange Leben Plato's hindurch nicht zur Ruhe kommen sollte und auch in seinem Greisenalter, als er sein radikaleres Werk „vom Staate" durch eine gemäßigte Darstellung eines „zweitbesten" Staates in seinen „Gesetzen" korrigieren wollte, nicht

zum Abschluß gelangte. Denn auch dieses Werk seines überreifen Alters stellt Forderungen auf (z. B. ganz unmögliche Reglementierung des ehelichen und Familienlebens), die mit der Natur des Menschen, der Gesellschaft und des Staates ganz unvereinbar sind [1]).

## Plato's „Staat."

§ 18. Diese Unklarheit über das Wesen des Staates und die ewige Vermischung der Politik mit der individuellen Moral charakterisiert auch seinen großen Dialog „über den Staat." Auf Sokratischen Pfaden wandelnd, hält er dem Staate immer den Begriff des „Gerechten" und „Ungerechten" entgegen. Diese Zweifel an der „Gerechtigkeit" des Staates regt er in der Weise an, daß er den Trasymachos einfach den Satz verteidigen läßt, daß das „Gerechte das dem Stärkeren zuträgliche ist", indem er den „Stärkeren" überall den Staat, d. i. die Staatsregierung sein läßt. Das führt dann Trasymachos folgendermaßen aus: „Denn Tempelraub und Seelenverkauf und Einbruch und Raub und Diebstahl werden Ungerechtigkeiten genannt, wenn sie einzeln verübt werden. Wenn aber einer außer dem Eigentum der Bürger auch noch ihre Personen als Knechte sich unterjocht hat, so fallen diese Schandnamen weg, und glücklich und preiswürdig heißen sie nicht allein bei den Bürgern, sondern auch bei den andern allen, welche es hören, daß er die Ungerechtigkeit im Ganzen verübt hat" [2]).

Auf diese Weise wird die Diskussion über das Gerechte und Ungerechte eingeleitet. Um nun das Gerechte zu erkennen, soll der Staat untersucht werden, wobei zuerst von dessen Entstehung gehandelt wird. Diese Entstehungstheorie des Staates basiert auf der Hilfsbedürftigkeit des Einzelnen und der daraus folgenden Notwendigkeit des Zusammenschlußes Mehrerer, um ihre gegenseitigen Bedürfnisse zu befriedigen.

„Es entsteht ein Staat, läßt Plato den Sokrates sagen, daher, daß jeder von uns sich selbst nicht genug ist, sondern

1) Vgl. Horn, Platostudien. 1893
2) Nach der Übersetzung v. Schneider, Plato's Staat 1839. S. 19.

vieles braucht, was ihm fehlt... Darum also einander zu Hülfe nehmend, den einen zu diesem, den andern zu jenem Bedürfnis, bringen wir, weil wir vieles brauchen, viele zusammen als Teilhaber und Helfer an einem Orte zu wohnen und diesen Wohnverein nennen wir Staat... Das erste und größte dieser Bedürfniße ist unstreitig die Herbeischaffung der Nahrung, des Daseins und Lebens wegen... Dann folgt das der Wohnung, und das dritte ist auf Kleidung und ähnliches gerichtet."

Nun folgt eine im Ganzen zutreffende Schilderung, wie mit der Vermehrung der Kulturbedürfnisse die verschiedenen Berufe und Klassen im Staate entstehen.

An diesem so entstandenen Staate versucht es nun Plato, den Begriff der Gerechtigkeit zu demonstrieren, um zuerst „an einem größeren Gegenstande", also in größeren Zügen die Gerechtigkeit kennen zu lernen (4. Buch). Dieser Staat nämlich besteht notwendigerweise aus mehreren Bestandteilen, und zwar aus dem „erwerbenden, helfenden und bewachenden Geschlechte", d. h. aus Ackerbauern, Gewerbetreibenden und „Wächtern", d. i. der herrschenden Klasse. Nun findet Plato die Gerechtigkeit darin, daß jeder bei seinem Fache bleibe und die Pflichten seines Berufes übe, (auch die Rechte desselben genieße). Auf diese Weise und in diesem Sinne liegt das Wesen der Gerechtigkeit formuliert in dem Satze: jedem das Seine! „Das Seinige zu tun und nicht vielerlei zu treiben ist Gerechtigkeit." Darunter versteht nun Plato, daß die „Wächter" herrschen und die Gewerbsleute Gewerbe treiben und Bauern den Acker bebauen. „Dieses, wenn es auf eine gewisse Weise geschieht, scheint die Gerechtigkeit zu sein, das Seinige zu tun"!

Diese gerechte Ordnung im Staate scheint Plato auch eine gottgewollte zu sein, denn „der bildende Gott hat denen, welche geschickt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie dann die köstlichsten sind; den Gehilfen aber Silber, den Ackerbauern und übrigen Arbeitern aber Eisen und Erz." Diese Ansicht Platos, (die gewiß nicht die seines Lehrers Sokrates war, dem er sie in den Mund legt!) erinnert an die Vorstellungen der indischen Brahmanen über die Kasten (s. oben

S. 13), nur zeigt der Schüler Sokrates' doch diesen Fortschritt, daß er den Fall ins Auge faßt, daß „bisweilen könnte doch auch wohl aus Gold ein silberner und aus Silber ein goldener Sprößling erzeugt werden und so auch alle Andern von Anderen." Für diese Fälle verlangt er von den „Befehlshabern" im Staate, daß sie jedem „ohne Mitleid" die ihm passende Stelle anweisen, nicht nach der Geburt, sondern nach dem Stoffe aus dem er besteht.

Eine weitere Begründung seiner Ansicht, daß der Staat aus solchen drei Elementen (Herrscher, Gewerbetreibende und Ackerbauern) besteht, findet Plato in der Analogie mit dem einzelnen Menschen, denn, meint er, diese drei „Arten" seien ja offenbar aus dem Einzelnen in den Staat hineingekommen (IV. 11). Und zwar meint er, daß die drei Elemente der Seele: Begierde, Mut und Vernunft den drei Elementen des Staates: Erwerbstand, Kriegerstand und Herrscher entsprechen (Erz, Silber und Gold), und darnach schreibt er auch diesen drei Ständen drei spezifische „Tugenden" zu, die zugleich ihre Pflichten sein sollen, d. i. Mäßigung, Mut und Klugheit. Was aber alle diese verschiedenen Elemente zur Einheit verbinde und dieselben zusammenhalte, sei eben Gerechtigkeit.

Bemerkenswert ist dabei, daß Plato diese verschiedenen Tugenden (und Eigenschaften), welche den verschiedenen Elementen des Staates zukommen, als bei verschiedenen Stämmen vorherrschend anführt. So meint er, daß „das Mutige" sich vornehmlich bei denen „in Thrakien und Skythien und fast überall in den oberen Gegenden" vorfinde, daß diese „vorzüglich diese Kraft in sich haben."

„Das Wißbegierige" aber „könne man vorzüglich unsern Gegenden zuschreiben." „Das Erwerbslustige" endlich, davon „könnte man sagen, daß man es nicht am schlechtesten bei den Phönikern und Ägyptern antrifft."

Aus dieser Darstellung könnte man den Schluß ziehen, daß Plato an die Zusammensetzung des Staates aus heterogenen ethnischen Elementen dachte, daß ihm die Tatsache der Eroberung Griechenlands durch die aus „Trakien und Skythien,

aus den obern Gegenden" herstammenden Herakliden, die „das Mutige" in sich hatten, nicht ganz unbekannt war, und daß er auch die andern Elemente der griechischen Staaten, die aus Kleinasien stammenden (phönikischen) Elemente, denen das „Erwerbslustige" angeboren war, als solche kannte; daß er schließlich von diesen fremden Elementen ein einheimisches unterschied, das er „das Wißbegierige" nennt („was man vorzüglich unsern Gegenden zuschreiben kann"). Allerdings sind das bei Plato nur unklare Ahnungen, wie alle seine Ansichteu über den Staat mehr aus Empfindungen und Gefühlen als aus unbefangenen Beobachtungen sich herleiten. Zu klaren Erkenntnissen über den Staat gelangt Plato nicht; weder hat er den scharfen Blick, aus den Tatsachen des staatlichen Lebens die historischen Prämissen desselben zu erschließen, noch konnte damals die geschichtliche Forschung sich daran wagen, den Mythenschleier, der die Anfänge der griechischen Staatenwelt deckte, anzutasten. Um zu klaren Erkenntnissen über die Natur des Staates durchzudringen, dazu gehörte erstens ein vorurteilsfreierer Geist als der des Sprößlings des athenischen Adels und sodann ein mehr naturwissenschaftlich geschulter Geist, der an den Staat nicht als an ein Menschenwerk, als Schöpfung eines „Vertrages", sondern als ein „Naturprodukt" herantrat und denselben als solches untersuchte. Auf diese Weise den Staat zu untersuchen war seinem größeren Schüler Aristoteles beschieden, der alle günstigen, dem Plato fehlenden Bedingungen, um zu klaren Erkenntnissen zu gelangen, glücklicherweise in sich vereinigte.

* * *

Über Plato's Staat hat schon im Altertum Polybius ein richtiges Urteil gefällt, das zugleich auf alle späteren Staatsromane und „Zukunftsstaaten", bis auf unsere Tage paßt. Es lautet: „Auch Plato's Staat, welcher von manchen Philosophen gepriesen wird, verdient nicht berücksichtigt zu werden. Denn wie wir von den Künstlern oder Athleten alle diejenigen, deren Namen nicht in den Listen verzeichnet sind, oder die nicht die gehörige Schule durchlaufen haben, von der Teilnahme an den Wettkämpfen fernhalten, so muß auch der plato-

nische Staat von dem Kampf um den Siegespreis ausgeschloßen bleiben, so lange er nicht eine tatsächliche Probe von dem was er leisten kann, abgelegt. Würde man ihn ohne dieses mit dem spartanischen, römischen oder kartagischen Staate vergleichen, so wäre dies gerade, wie wenn einer ein Standbild hinstellen und dieses mit lebenden und beseelten Menschen vergleichen wollte. Denn wenn dasselbe auch vom künstlerischen Standpunkte alles Lob verdiente, so müßte doch die Vergleichung von Unbeseeltem mit Beseeltem den Beschauern als verfehlt und als völlig unstatthaft erscheinen."

Außer in seiner „Politeia" hat Plato seine politischen Ideen in einer Anzahl kleinerer und größerer Dialoge entwickelt, so in der Apologie und den Dialogen: Alkibiades, Menon, Gorgias und Kriton, insbesondere aber noch im Dialog vom „Staatsmann" und in der Schrift „von den Gesetzen". Im „Staatsmann" will er die hervorragende Rolle, die das Wissen im Staate zu spielen hat, nachweisen. Der Herrscher müsse ein Philosoph sein. Die wahre Staatskunst bestehe in der Veredlung der Menschen. In der Schrift über die Gesetze zeichnet er den zweitbesten Staat, da er offenbar an der Möglichkeit der Verwirklichung seiner „Politeia" schon verzweifelte. Während also dort, in seinem Idealstaat nur Philosophen herrschen, schlägt er hier in den „Gesetzen" schon eine Mitwirkung des Volkes an der Herrschaft vor. Und zwar solle das Volk in vier Census-Wahlkurien seine Vertreter und die staatlichen Behörden wählen. Aus solchen Wahlen hätten hervorzugehen: 37 Gesetzeswächter, die aus ihrer Mitte wieder 10 Älteste, als die Weisesten an die Spitze des Staates wählen; dann werden 360 Senatoren gewählt, 3 Gerichtsinstanzen, 1 oberster Unterrichtschef u. s. w. Vgl. Karl Hildenbrand; Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. B. I (mehr nicht erschienen), Das klassische Altertum (1860); Paul Natorp: Plato's Staat und die Idee der Sozialpädagogik (1895); Schlaraffia politica: Geschichte der Dichtungen vom besten Staat (1892); Robert Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus (1901).

## Xenophon (430-354).

§ 19. Xenophon, ein Athener, war ebenfalls Schüler des Sokrates. Im Jahre 401 zog er mit einem geworbenen griechischen Heere nach Kleinasien in den Dienst des Cyrus, machte dort den Feldzug des Cyrus gegen dessen Bruder Artaxerxes Mnemon mit; nach der berühmten „Rückkehr der 10.000" (Anabasis) führte er dieselben wieder einem trakischen Fürsten (Seuthes) und schließlich den Spartanern zu. Dann begleitete er wieder

den spartanischen König Agesilaus auf einem Kriegszug nach Asien und kämpfte dann bei Koronea gegen seine eigenen Landsleute, die Athener. Er war also ein abenteuernder Condottiere und mit der Demokratie seiner Vaterstadt auf schlechtem Fuße. Er schrieb einen politischen Tendenzroman die „Kyropädie", um der athenischen Demokratie und auch dem platonischen Philosophenstaat gegenüber die Vorzüge eines „aufgeklärten Absolutismus" darzustellen, um uns eines modernen Ausdruckes zu bedienen. Auch in zwei kleineren Schriften, dem „Hiero" und der „Lobschrift auf Agesilaus" verfolgt er dieselbe Tendenz, die absolute Fürstenherrschaft zu verherrlichen. Zu diesem Zwecke meldet er uns von seinen Helden nur das Allerschönste. So z. B. von Agesilaos, daß er es „für die Aufgabe eines guten Königs gehalten hat, seinen Untertanen möglichst viel Gutes zu thun", und „obgleich er der einflußreichste Mann im Staate war, dennoch die höchste Achtung vor den Gesetzen an den Tag legte." Jedenfalls zeigt dieses Lob, daß in der öffentlichen Meinung Griechenlands zu jener Zeit die demokratische Gesinnung vorherrschte, daß man als die zwei wesentlichsten Momente im Staate, auf die es vorzugsweise ankomme, das Volk und das Gesetz ansah, und daß auch Anhänger der Alleinherrschaft bemüßigt waren, wenn sie für eine solche eintraten, den Nachdruck darauf zu legen, daß der Fürst auf das Wohl des Volkes bedacht sei und das Gesetz respektiere. Das waren so zu sagen Milderungsumstände für die Tatsache der Alleinherrschaft.

## **Aristoteles** (384-322).

§ 20. Aristoteles (geb. 384 v. Chr. in Stagira in Macedonien) gieng aus dem gebildeten Mittelstande hervor. Sein Vater war königlicher Leibarzt am macedonischen Hofe. Mit 18 Jahren kam Aristoteles nach Athen, wo er 20 Jahre lebte und Schüler Platos war. Nach Plato's Tode (347) kam er an den Hof eines kleinen Dynasten, bei dem er drei Jahre blieb, dessen Nichte heiratete und sich auf der Insel Lesbos in Mitilene niederließ.

Von da gieng er 343 an den Hof des Königs Philipp von Macedonien als Erzieher des jungen Alexanders des Gr. In dieser Stellung blieb er ungefähr drei Jahre. Im Jahre 334 übersiedelt er wieder nach Athen und gründet da die „peripathetische“ Schule. Da er Beziehungen zu Alexander dem Gr. unterhielt, (der ihn in seinen wissenschaftlichen Forschungen unterstützte), wurde seine Stellung in Athen unhaltbar, als dieses gegen Alexander den Gr. sich erhob. Überdies klagte ihn ein athenischer Philister, Demophilos, der Religionsstörung an; er flüchtete, um sich in Sicherheit zu bringen, auf die Insel Euböa, wo ihn 322 der Tod ereilte [1]).

Ohne also je aktiver Politiker zu sein, hatte Aristoteles doch reichlich Gelegenheit, das politische Leben zu beobachten. Von Hause aus aber Naturforscher gelangte er leicht dazu, Staat und soziales Leben als Naturerscheinungen aufzufassen und zu untersuchen. Und darin liegt seine Größe. In Europa war er gewiß der erste, der den genialen Gedanken aussprach „der Staat gehöre zu den Gebilden der Natur“ (Politik I. 1.), d. h., daß er kein Werk menschlicher Willkür, keine in bewußter Absicht geschaffene Einrichtung oder Gemeinschaft, sondern eine in Folge der Natur des Menschen, der ein „staatliches Geschöpf“ ist, notwendig sich durchsetzende und in Erscheinung tretende Vereinigung von Menschen.

An diese grundlegende Erkenntnis reiht sich eine ganze Anzahl richtiger, echt naturwissenschaftlicher Beobachtungen am Staate.

Ohne in phantastische Gleichnisse mit Gold, Silber und Eisen zu verfallen, konstatiert er objektiv, daß „gleich mit der Entstehung eine solche Scheidung vorhanden ist, daß die Einen den Beruf zum Herrschen, die Anderen zum Dienen zeigen“ (Pol. I. 2). Es sei das eine Naturtatsache, die nicht weggeläugnet werden könne und die von jeher die mächtigste Stütze aller Staaten geworden sei. Und zwar ist das keine Eigentümlichkeit des Staates, sondern es komme dieselbe dem Staate

1) Vgl. Oncken: Die Staatslehre des Aristoteles. 1870-1875.

als Gebilde der Natur zu, denn „in allem was aus mehreren Teilen besteht und aus denselben zu einer gemeinsamen Einheit erwächst, sei es nun aus zusammenhängenden oder getrennten Teilen, tritt immer ein Herrschendes und ein Beherrschtes hervor“.

Daß Aristoteles diesen letzteren Satz durch Erscheinungen aus der „gesamten Natur“ erhärtet, läßt ihn uns als den ersten europäischen Monisten erscheinen, und wenn wir dabei an die bei uns noch immer übliche prinzipielle Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften denken, so können wir die Höhe ermessen, auf der Aristoteles im Vergleich mit modernen Staatstheoretikern steht. Allerdings sind die Beispiele, die er zur Unterstützung obigen Satzes anführt nicht viel sagend. Denn wenn er uns „Seele und Leib“ als das „Herrschende und Beherrschte“ in jedem lebenden Wesen zitiert, so hinkt dieser Vergleich ein wenig. Schlagender ist schon der Hinweis darauf, daß „das männliche Geschlecht stärker ist als das weibliche; jenes herrscht daher, während letzteres gehorcht.“ Doch wie immer es sich mit diesen Analogien verhalten mag, Aristoteles sucht nach dem Naturgesetze, welches im Staate das Herrschaftsverhältnis begründet. Die Tatsache, daß dieses Verhältnis das Wesen des Staates ausmacht, hat er richtig erkannt.

Seiner ganzen naturwissenschaftlichen Auffassung nach kann er gar nicht anders, als diese Tatsache aus natürlicher Beschaffenheit der Menschen erklären und so steht er dann nicht an den Satz auszusprechen, daß es eine gewisse Art Menschen giebt, die „Sklaven von Natur“ sind (φύσει δοῦλοι). Das sind solche Menschen, die „dazu veranlagt sind einem Anderen anzugehören und deshalb auch wirklich einem Anderen angehören.“ Allerdings kann er für diese „geborenen Sklaven“ keine sicheren Merkmale angeben und muß zugestehen, daß es „auch Leute giebt, welche blos das Gesetz und die Satzung“ nicht aber die Natur zu Sklaven macht.

1) Zitiert nach der Ausgabe und Übersetzung von Susemihl. 1879.

Im allgemeinen aber lehrt ihn die geschichtliche Erfahrung (und suggeriert ihm sein Etnocentrismus) den Satz, daß „wahre Sklaven (von Natur) nur die ungriechischen Völkerstämme (οἱ βαρβαροι) sind. Dieser gelegentliche Ausspruch des Aristoteles ist insofern interessant, weil aus ihm klar hervorgeht, daß die griechische Sklavenklasse offenbar ungriechischer Abstammung war, sonst könnte es ja Aristoteles nicht als Regel hinstellen, daß nur „Barbaren“ von Natur Sklaven sind. Daraus ergiebt sich aber auch ferner, daß Aristoteles es als selbstverständlich ansah, daß der Staat aus heterogenen ethnischen Bestandteilen bestehen müsse; denn „Sklaven“ hält er für unentbehrlich, Griechen aber sollen keine Sklaven sein — also ein fremder Stamm! — Daß er übrigens in diesen Punkten nicht ganz das Richtige getroffen hat, würde ihm die Geschichte Griechenlands eines späteren Jahrtausends beweisen — wo türkische „Barbaren“ die Nachkommen des griechischen „Herrenvolkes“ ins Sklavenjoch spannten. Daraus ergiebt sich auch, daß wie hoch auch ein Mensch als Denker steht, und Aristoteles stand gewiß auf der höchstmöglichen Höhe, er immer doch ein Kind seiner Zeit und seines sozialen Milieus ist, und die Irrtümer derselben teilt.

## Soziale Bestandteile des Staates.

§ 21. Die Feststellung des Herrschaftsverhältnisses als des Wesens des Staates enthebt selbstverständlich Aristoteles nicht, die sozialen Bestandteile des Staates zu untersuchen. Als solche findet er die Familie und die Gemeinde (Dorfgemeinde), „welche zunächst aus mehreren Familien sich bildet“. In jedem dieser Bestandteile des Staates besteht nun ebenfalls ein Herrschaftsverhältnis. Und so besteht jede Familie („jedes vollständige Haus“) aus Sklaven und Freien. Das Herrschaftsverhältnis durchdringt aber die ganze Familie noch mehr, insoferne in ihr nicht nur „Herr und Sklaven“, sondern auch „Gatte und Gemahlin, Vater und Kinder“ sich gegenüber stehen. Was nun das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven anbelangt,

so bestreitet Aristoteles die Ansicht, als ob es „naturwidrig" wäre. Denn der Sklave, meint er, ist nur notwendiges Werkzeug, ein lebendiges neben den leblosen und „ein lebendiges Besitzstück" neben dem leblosen Besitz. Die Notwendigkeit eines solchen lebendigen Werkzeuges begründet er durch die Unentbehrlichkeit in der Wirtschaft. Denn, meint er, „wenn die Weberschiffe selber webten und die Zitherschlägel von selber die Zither schlügen, dann freilich bedürfte es für die Meister nicht der Gehilfen und für den Herren nicht der Sklaven". An diesen Satz appellieren heute diejenigen (z. B. der Nationalökonom Franz Oppenheimer), die für die möglichst vollständige Unabhängigkeit der Arbeitnehmer von den Arbeitgebern plaidieren. Sie sagen: nun weben ja die Weberschiffe selber (durch Dampf getrieben) und die Zitherschlägel (im Orchestrion) schlagen die Zither selber. Das hat allerdings Aristoteles nicht vorausgesehen; ob er sich aber deswegen heute als besiegt bekennen würde, ist noch die Frage. Eher würde er aus den Notwendigkeiten des heutigen wirtschaftlichen Lebens andere Momente herausfinden, die ein gewisses Abhängigkeits- und somit Herrschaftsverhältnis, wenn auch nicht in der Form der Sklaverei, unentbehrlich machen. In diesem Punkte sind die Sozialisten heute anderer Ansicht.

## Familie und Staat.

§ 22. Wenn nun auch die Familie der kleinste der Bestandteile ist, aus denen er besteht, ist doch Aristoteles weit entfernt davon zu behaupten, daß der Staat aus der Familie entsteht. Darin ist er einer Unzahl von Staatslehrern späterer Jahrhunderte bis in die neueste Zeit hinein weit überlegen. Aristoteles wagt den richtigen, dem oberflächlichen Denker bis heutzutage schwer begreiflichen Satz, daß „von Natur früher aber ist der Staat, als die Familie und jeder Einzelne von uns". Bezüglich der Familie ist die Priorität unbestreitbar, insbesondere wenn man bedenkt, daß bei Aristoteles die Familie, wie sie es auch in der Wirklichkeit war, ein

Komplex von Herrschaftsverhältnissen ist, die doch offenbar nur auf Grund staatlicher Rechtsordnung bestehen können.

Daß der Herr über seinen Sklaven herrscht, der Gatte über seine Frau, ja der Vater über die Kinder, das ist doch nur möglich, wenn diese Herrschaftsverhältnisse vom Staate sanktioniert werden. Somit setzt das Bestehen einer solchen Familie den Staat voraus.

Schwieriger scheint der zweite Teil obigen Satzes, daß der Staat früher da ist, „als jeder Einzelne von uns“. Da denkt aber offenbar Aristoteles an jeden griechischen Bürger — nicht an die nicht zählenden Sklaven. Und da ist es begreiflich, daß es „Bürger“ vor dem Staate nicht giebt, denn erst der Staat macht sie zu solchen.

Allerdings begründet Aristoteles diese These in etwas anderer Weise, indem er nämlich den Einzelnen als Teil des Ganzen (des Staates) auffaßt und mit Recht meint, daß der Teil doch nur insoferne das ist, was er in Beziehung zum Ganzen ist, so ferne das Ganze vorhanden ist, „weil ja, wenn der ganze Leib dahin ist, auch nicht mehr Fuß noch Hand existiert.“ Auch diese Erkenntnis ist in späteren Jahrhunderten vielfach abhanden gekommen, man hat nicht nur den Staat aus der Familie entstehen lassen, sondern auch aus den gleichen und freien, den „Staatsvertrag“ abschließenden Individuen. (Atomistische Staatslehre).

## Zweck des Staates.

§ 23. Der Naturforscher ist es gewöhnt, bei jedem einzelnen Gebilde der Natur nach dessen Zweck und Aufgabe zu fragen, weil er in den allermeisten Fällen die Erfahrung macht, daß die Natur nie zwecklos vorgeht. („Denn nichts tut die Natur zwecklos“, Politik. I. 1.). Daher stellt sich auch Aristoteles die Frage, wenn der Staat naturwüchsig und naturnotwendig entsteht, welchen Zweck er verfolgt? Da macht er nun folgende vielsagende Unterscheidung: der Staat „entsteht um des bloßen Lebens willen, er besteht aber um des vollen-

deten Lebens willen." Darin liegt nicht nur der Begriff der Entwicklungstendenz des Staates als Naturgebildes, sondern auch der Keim eines Kulturprogrammes für den Staat, der Keim der Idee von den Kulturaufgaben des Staates. Denn wenn der Staat zum Zwecke eines vollendeten Lebens besteht, so ist es klar, daß er sich nach Maßgabe der Anschauungen über dieses „vollendete Leben" immer ändern, daß er der Idee dieses „vollendeten Lebens" immer nachstreben müsse und somit sich immer weitere Kulturaufgaben setzen und dieselben zu lösen trachten müsse. Man kann dreist behaupten, daß in diesem Satze des Aristoteles: „der Staat bestehe des vollendeten Lebens willen", eine unerschöpfliche Quelle staatlichen Fortschrittes angedeutet ist, denn was gestern als „vollendetes Leben" erschien, muß nach der Natur des Menschen, nachdem es erreicht, als nicht mehr vollendet erscheinen; das „vollendete Leben" bleibt immer ein Ideal und somit ist das Streben darnach die Quelle des unendlichen Fortschrittes des Staates und der in ihm vereinigten menschlichen Gesellschaft. Diesen Aristotelischen Satz können sich auch heute alle Reformparteien auf ihre Banner schreiben, auch die radikalsten Parteien können sich auf denselben berufen. Es liegt in diesem Satze eine tiefe Wahrheit, welche von der ganzen geschichtlichen Entwicklung gerechtfertigt wird. Das ganze zivilisatorische Programm der Neuzeit ist darin enthalten. Auch heute streben wir noch immer nach einem „vollendeten Leben", wie auch unsere entferntesten Nachkommen nach einem solchen streben werden.

## Verschiedene Arten der Herrschaft.

§ 24. Das Mittel, wodurch der Staat seine Zwecke erreicht, ist offenbar die Herrschaft. Aber nicht durch jede Herrschaft kann der oberste Zweck des Staates erreicht werden. Denn, „nicht einerlei ist die Herrschaft über Sklaven und die des Staatsmannes über die Staatsbürger, und nicht alle Arten von Herrschaft sind einander gleich" (I. 2.). Diese zwei Arten von Herrschaft sind nicht nur materiell insofern verschieden, daß

die erstere eine Herrschaft über Unfreie ist, letztere über „Freie und Gleiche“, sondern auch formal, insoferne erstere eine monarchische, letztere eine republikanische ist, d. h. an der die freien und gleichen Staatsbürger selbstbestimmend Anteil nehmen. Hiemit hat uns Aristoteles zugleich seinen politischen Standpunkt angegeben. Er, der Erzieher Alexanders des Gr., der Höfling am Hofe des kleinen Dynasten Hermias, der Gegner der Gleichheit der Menschen ist dennoch kein Monarchist, sondern „Republikaner“ in griechischem Sinne, d. h. Anhänger einer freien Verfassung, welche der herrschenden Klasse der Vollbürger Freiheit und Gleichheit gewährleistet.

## Verschiedene Menschenarten.

§ 25. Die Betrachtung der verschiedenen Herrschaftsarten leitet Aristoteles hinüber zur Feststellung der verschiedenen Menschenarten überhaupt, und die Erklärung wie diese entstehen, zeigt uns den Naturforscher Aristoteles auf der Höhe ganz moderner naturwissenschaftlicher Anschauungen. „Es giebt, sagt er mit vollem Rechte, viele Arten von Nahrung und in Folge dessen auch vielerlei verschiedene Lebensweisen bei Menschen und Tieren, denn da es unmöglich ist, ohne Nahrung zu leben, so sind es auch eben die Unterschiede der Nahrung, welche auch die Unterschiede der Lebensweisen bei den lebendigen Geschöpfen hervorgebracht haben“. Auf diesen Unterschied der Nahrung führt Aristoteles zunächst den Unterschied des Einzel- oder Heerdenlebens der Tiere zurück, „je nachdem das Eine oder das Andere ihnen für den Gewinn ihrer Nahrung zuträglicher ist“. „Und ähnlich steht es auch mit den Menschen, denn gar sehr verschieden sind auch deren Lebensweisen“. Und zwar unterscheidet Aristoteles Nomaden, „denen ihre Nahrung von den zahmen Tieren ohne alle Mühe in untätiger Muße zu Teil wird“, und die in Folge dessen träge sind und nur „wegen der Weide den Aufenthalt wechseln“. „Andere sodann leben von der Jagd und zwar die einen von dieser, die andern von jener Art derselben, die einen von Raub,

die andern, welche an Seen, Sümpfen, Flüssen oder Meeresküsten wohnen von der Fischerei, noch andere endlich von der Jagd auf Vögel und wilde Tiere. Der größte Teil der Menschen aber lebt vom Ackerbau und der Zucht von Früchten". Alle diese vorerwähnten Menschenarten „betreiben eine unmittelbar natürliche Tätigkeit", außerdem giebt es auch solche, die „durch Tausch- und Handelsverkehr sich Nahrung (und Unterhalt) verschaffen."

Es ist nun klar, daß Aristoteles sich den Staat, den er wiederholt als eine aus verschiedenen „Bestandteilen" bestehende Gemeinschaft definiert, als eine Kombination solcher verschiedener Menschenarten denkt, welche sohin eine höhere Form menschlichen Zusammenlebens darstellt, zum Zwecke nicht nur des nakten Lebens, sondern des „vollendeten Leben."

Wenn wir nun bedenken, daß heutzutage noch dicke Bücher über den Staat geschrieben werden, welche die Lehre von demselben den „Geisteswissenschaften" zuweisen, über seine etnischantropologischen Grundlagen sich vollkommen ausschweigen und über ihn, als ob er ein in der Luft schwebendes, vom Menschen in bewußter Absicht konstruiertes Gebilde handeln, so müssen wir mit Beschämung den tiefen Verfall konstatieren, in der die „moderne" Staatswissenschaft im Vergleich mit Aristoteles geraten ist, einen Verfall, aus dem erst die Soziologie die Staatswissenschaft herauszuheben im Begriffe ist.

## Entstehung des Staates.

§ 26. Mit der Erklärung, daß der Staat Naturprodukt ist, daß er aus heterogenen Elementen besteht, ist aber noch immer der eigentliche Prozeß seiner Entstehung nicht erklärt. Wie macht es die Natur, damit aus diesen verschiedenen Bestandteilen ein Staat entstehe? Aristoteles giebt uns auf diese Frage keine direkte und unumwundene Antwort, zum mindesten in der uns erhaltenen Politik, die allerdings an einer Stelle, wo davon vielleicht die Rede war, eine Lücke aufweist (I. 3. Susemihl, S. 115). Dennoch enthält dieses etwas lücken-

hafte Kapitel einen Satz über „Kriegskunst als Erwerbskunst“, der uns nicht in Zweifel läßt, daß sich Aristoteles die Unterordnung der Sklaven unter die Herren, welches Verhältnis er zuvor als das Wesen des Staates bezeichnete, als einen Kriegsakt sich dachte, der „von Natur gerecht“ ist, da er in Anwendung kommt „gegen diejenigen Menschen, welche, obwohl durch die Natur zum Dienen bestimmt (also die „Barbaren“ nach dem was er früher sagte), dennoch die Knechtschaft sich nicht gutwillig gefallen lassen wollen.“

Offenbar denkt dabei Aristoteles an eine gewaltsame Unterjochung einer nicht griechischen Bevölkerung, die zum Dienen bestimmt ist, und da wir wissen, daß alle Stadtstaaten des alten Griechenlands eine die freie Bürgerschaft weit überwiegende Sklavenbevölkerung hatten, so folgt daraus: 1. daß diese Bevölkerung ungriechischen Stammes war, und 2. daß sie von den griechischen „Herren“ durch einen Akt der „Kriegskunst als Erwerbskunst“ unterworfen wurden. Davon spricht nun Aristoteles nicht offen und deutlich, sondern das geht, wie oben gezeigt, aus seinen gelegentlichen Bemerkungen hervor; dieser Gedanke der Entstehung des Staates durch einen „gerechten Krieg“ und eine Unterwerfung derjenigen, „die sich die Knechtschaft nicht gutwillig gefallen lassen wollen“, liegt der Aristotelischen Theorie der Politik zu Grunde und seine ganze Auffassung des Staates, alles was er über Wesen, Bestandteile desselben, über Recht, Gerechtigkeit und Verfassung sagt, ist nichts als die logische Konsequenz dieses seines nur gelegentlich sich verratenden Gedankens über die Entstehung des Staates.

## Recht und Gerechtigkeit.

§ 27. Daß aber eine solche Entstehung des Staates ihm nicht gegen eine Idee des Rechts verstößt, geht daraus hervor, daß er eben Recht und Gerechtigkeit nicht als vorstaatliche Ideen auffaßt, wie das noch die griechischen Naturrechtslehrer (die Sophisten und Sokrates) taten, sondern als ein Produkt des Staates. „Die Gerechtigkeit aber stammt vom Staate her, denn

das Recht ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft" (I. 1.). Wiederholt polemisiert Aristoteles gegen diejenigen, die „das Wesen von Recht und Gerechtigkeit in das Wohlwollen setzen (I. 2.) und auch gegen diejenigen, welche behaupten, daß „das Recht in einer gewissen Gleichheit bestehe" (III. 7.). Letzteren würde er wohl beistimmen, wenn sie unter „Gleichheit" verstehen wollten, daß „Gleichen Gleiches zugeteilt werde" (II. 5.). Da aber der Staat aus Ungleichen besteht, wie das Aristoteles so oft wiederholt, so ist ihm Recht und Gerechtigkeit die ungleiche Zuteilung von Besitz, Macht und Ehren an die verschiedenen Bestandteile des Staates. Einem solchen Begriff von Recht und Gerechtigkeit wird nun von den Anhängern des Naturrechts widersprochen, er entspricht aber der Wirklichkeit und den Tatsachen des staatlichen Lebens seit jeher und bis heutzutage. Diesen Begriff des Rechts als der Ordnung der Ungleichheit hat Aristoteles festgestellt: seit zwei Jahrtausenden wird versucht, das Recht anders zu definieren; widerlegt ist aber Aristoteles bis heutzutage nicht.

## Verfassung und Gesetze.

§ 28. Dieser Begriff des Rechtes und der Gerechtigkeit als der ungleichen Zuteilung von Besitz, Macht und Ehren an die verschiedenen Bestandteile des Staates leitet hinüber zum Aristotelischen Begriff der Verfassung. Diese definiert Aristoteles als „die Ordnung der Staaten in Bezug auf die dieselben regierenden Gewalten rücksichtlich der Art ihrer Verteilung, der Bestimmung des jedesmaligen Faktors, welcher die Souveränetät hat und des Zweckes, welchen der jedesmalige Staatsverband verfolgt." Das Mittel aber, wodurch der jedesmalige Staatsverband im Sinne seiner Verfassung seine Zwecke anstrebt, ist das Gesetz. Es ist „Dasjenige, wodurch zu jenen Verfassungsbestimmungen nur noch die gesonderte Anweisung dafür hinzugefügt wird, wie jene Regierenden regieren und allem Übertreten wehren sollen." Diese Auffassungen und Begriffsbestimmungen der Verfassung und des Gesetzes sind nach zwei Jahrtausenden noch

immer treffend, man kann sagen aktuell. Man denke nur an Gesetze, die nötig sind, um Verfassungsbestimmungen durchzuführen. Das Verhältnis, welches da Aristoteles zwischen Verfassung und Gesetz statuiert, ist ganz modern; ist heute bei uns so, wie es Aristoteles auffaßte. Worüber wir aber noch mehr staunen müssen, das ist, daß Aristoteles auch eine Erscheinnng kennt, von der man gemeiniglich glaubt, daß sie ganz modern ist, nämlich — Scheinverfassungen! „Es kommt vielerorten vor, sagt er (VI. 5.), daß die Verfassung dem Gesetze nach zwar nicht demokratisch ist, aber der Staat dennoch in Folge der herrschenden Sitte und Bildung demokratisch verwaltet wird und umgekehrt wieder in andern Staaten, daß zwar die Verfassung dem Gesetze nach eine mehr demokratische ist, durch Bildung und Sitten aber doch ein mehr oligarchischer Zustand eintritt.“ Wer denkt da nicht an die aristokratische Verfassung Englands mit der demokratischen Verwaltung und an die konstitutionelle Verfassung so manches europäischen Staates. Aber auch den Grund solcher unaufrichtigen Zustände giebt Aristoteles ganz richtig an. Er sagt nämlich, daß sich das „ereignet nach Verfassungsänderungen, indem man dann nicht sofort auf dem vollständigen Übergange besteht, sondern damit zufrieden ist, zunächst sich nur einigermaßen gegen die andere Partei in Vorteil gesetzt zu haben, so daß man die früheren gesetzlichen Einrichtungen noch fortbestehen läßt und die Urheber der Verfassungsänderung sich damit begnügen, jetzt ihrerseits die Gewalt in Händen zu haben“ (VI. 5.). Welch tiefen Einblick zeigt hier Aristoteles in das Wesen der Verfassungskämpfe! Offenbar betrachtet er jede Verfassung als ein Resultat des Parteienkampfes, bei dem es jeder Partei im Grunde nur darum sich handelt, die „Gewalt in Händen zu haben.“ Auf wie viele moderne Verfassungsänderungen, bei denen die Zustände sich nicht ändern, sondern nur die Machthaber, trifft seine Bemerkung vollkommen zu. Man traut seinen Augen nicht, daß diese wahrheitsgetreuen Schilderungen des Wesens der Verfassungen vor mehr als 2000 Jahren geschrieben wurden, —

so sehr erinnert das alles an modernste, europäische, konstitutionelle Geschichte.

### Staatsumwälzung.

§ 29. Aus obiger Erklärung einer Verfassungsänderung geht hervor, daß Aristoteles eine solche mit Recht als eine Sanktionierung einer Staatsumwälzung, d. h. des Überganges der Gewalt aus den Händen einer Partei in die einer andern ansieht. Solche Staatsumwälzungen werden unmittelbar durch Aufstände, Revolutionen herbeigeführt. Die Ursachen solcher Aufstände und Revolutionen sieht Aristoteles nicht allein in der Ungleichheit des Besitzes, wie das die antiken Sozialisten und Kommunisten behaupteten, sondern auch in der (notwendigen) Ungleichheit der Ehrenrechte, wenn dieselbe nicht der Ungleichheit der Personen angepaßt ist. Übrigens sagt er mit Recht, daß, um Unruhen zu vermeiden, es „weit mehr nötig ist die Begierden auszugleichen, als die Besitztümer“ (II. 4.). „Denn es entstehen bürgerliche Unruhen nicht bloß um der Ungleichheit des Besitzes, sondern auch der bürgerlichen Ehrenrechte willen“ und zwar erregt Aufruhr, „der große Haufe aus Anlaß der Ungleichheit des Besitzes, die Vornehmen und Gebildeten dagegen aus Anlaß der gleichen Zugänglichkeit der bürgerlichen Ehren für Alle.“ Als Mittel also, solchen Unruhen vorzubeugen, will er keineswegs Gleichheit des Besitzes gelten lassen, die er vielfach als Utopie bekämpft, sondern eine bessere Erziehung der Bürger, wofür die Gesetzgebung Sorge tragen müsse.

Aristoteles kennt aber noch eine andere Ursache von Aufständen und inneren Zwistigkeiten, die uns zugleich seine Ansicht über die soziale Entwicklung der Staaten andeutet. Er sagt nämlich: „Zu Aufständen und inneren Zwistigkeiten geneigt macht aber auch das Bestehen eines Staates aus Bürgern von verschiedener Abstammung, bevor sie nicht zum völligen Sicheinsfühlen verschmolzen sind.“ Dabei denkt Aristoteles selbstverständlich nicht an die Heterogeneïtät zwischen Bürgern

und Sklaven, — denn die ist ja zum Bestande des Staates nach seiner Ansicht sogar nötig, jedenfalls ersprießlich, sondern an etnische Unterschiede zwischen den „Bürgern" selbst, wofür er viele Beispiele anführt (VIII. 2.).

Diese Ursache der Zwistigkeiten nun kann nur durch eine Amalgamierung der heterogenen sozialen Bestandteile beseitigt werden. „Zu Aufständen und inneren Zwistigkeiten geneigt macht aber auch das Bestehen eines Staates aus Bürgern von verschiedener Abstammung, bevor sie nicht zum völligen Sicheinsfühlen verschmolzen sind" [1]). Dieses Aristotelische „Sicheinsfühlen" entspricht offenbar dem modernen Begriff Nationalität, welches mehr in einem „Sicheinsfühlen" als in der Abstammung besteht, und Aristoteles hat somit in obigem Satze eine Entwicklung heterogener etnischer Elemente zu einer einheitlichen Nationalität im Auge, ein Vorgang, wie er seither an unzähligen Beispielen nachgewiesen werden kann.

Daß es aber trotz einheitlicher Nationalität im Staate noch immer innere Kämpfe als Folge von Interessengegensätzen geben kann, ja vielleicht geben muß, blieb Aristoteles nicht verborgen und er zählt denn auch als anderes Beispiel von Ursachen zu solchen inneren Kämpfen die verschiedene „Örtlichkeit", die von den Bürgern eines Staates bewohnt wird, ein Beispiel, das er in Athen vor Augen hatte, wo die Gegensätze der Bewohner des Peiräus und der innern Stadt von jeher sehr lebhaft waren und zu Zwistigkeiten und Kämpfen Anlaß gaben.

## Verschiedenheit der Verfassungen.

§ 30. Da die Verschiedenheit der Verfassung auf der verschiedenen Stellung der Bürger zu der Staatsgewalt beruht, so schickt Aristoteles der Betrachtung der Staatsformen eine De-

---

1) „Denn überall entsteht der Aufruhr um der Ungleichheit (der Rechte) willen, so bald diese nicht im Verhältnis steht zu der Ungleichheit der Personen ... Überhaupt empört man sich, indem man dadurch die (vermeintlich richtige) Gleichheit herzustellen sucht" (VII. 1.).

finition des „Staatsbürgers“ und eine Betrachtung der Staatsgewalten voraus.

„Das Merkmal des Staatsbürgers, meint er, ist nun aber nichts Anderes so sehr als die Teilnahme an der Regierung des Staates.“ Der Satz gilt heute noch; auf Grund desselben reklamieren die Sozialisten heute das allgemeine Wahlrecht, — da ihnen die Verfassungen das gleiche Bürgerrecht zusichern.

Unter der Teilnahme aber an der „Regierung“ versteht Aristoteles insbesondere die „Mitgliedschaft an Volksgericht und Volksversammlung.“ Freilich sieht er dabei die Einwendung voraus, daß das noch immer keine Teilnahme an der „Regierung“ sei, da „ein Mitglied dieser Körperschaften (Volksgericht und Volksversammlung) noch keine obrigkeitliche Person sei“, doch meint er ganz richtig, das sei nur eine formale Unterscheidung, im Wesen sei die Mitgliedschaft an diesen Körperschaften gleich einer „Teilnahme an der Regierung.“

Jeden also, „dem im Staate der Zutritt zur Teilnahme an der beschließenden und richtenden Staatsgewalt offen steht, haben wir als Bürger zu bezeichnen“ (III. 1.).

Schon hier schwebt Aristoteles die Idee von mehreren „Staatsgewalten“ vor, der er an einer späteren Stelle (VI. 10.) einen noch viel präziseren Ausdruck giebt. „Es zerfällt nämlich jeder Staat in drei Glieder...., das eine ist die über die öffentlichen Angelegenheiten beratende, das zweite sind die obrigkeitlichen Behörden..., das dritte die richterliche Gewalt.“ Wir sehen also, daß die Lehre von den drei Staatsgewalten von der beschließenden (Gesetzgebung) Vollzugs- und richterlichen Gewalt keine Erfindung der Neuzeit ist.

In dem verschiedenen Verhältnis nun der Bürger zu diesen Gewalten und dieser Gewalten zu einander erblickt er das Kriterium der Verfassungen, das unterscheidende Moment, wonach er die Verfassungen einteilt.

Am sichtbarsten tritt dieses Verhältnis in Erscheinung in der Zahl der unmittelbar Herrschenden, ob es nämlich Einer ist, oder Mehrere, oder alle.

„Die Staatsverfassung, (die doch nur „die Ordnung des Staates mit Bezug auf das Regiment" ist), richtet sich immer darnach, in wessen Namen der Staat regiert wird und der, in dessen Namen das geschieht, ist Souverän." Das ist nun „entweder ein Einzelner oder eine bestimmte beschränkte Zahl von Personen oder die große Masse" (III. 5.). Daraus ergiebt sich die berühmte Aristotelische Dreiteilung der Verfassungen, die gemeiniglich als Monarchie, Aristokratie und Demokratie bezeichnet wird. Nun kann aber jede dieser drei Verfassungen eine „richtige" sein oder eine „Abart", je nachdem dabei das allgemeine Wohl oder nur das Interesse der Herrschenden angestrebt wird. Darnach ergiebt sich eine doppelte Dreiteilung der Staatsformen, die aus folgendem Schema ersichtlich ist:

| Die richtigen | | Die Abarten | |
|---|---|---|---|
| | 1. Königtum (βασιλεια) . | | 4. Tyrannis |
| | 2. Aristokratie . . . . | | 5. Oligarchie |
| | 3. Politie . . . . . . | | 6. Demokratie. |

Die einzelnen dieser sechs Staatsformen erklärt er folgendermaßen:

„Diejenige Art von Alleinherrschaft, welche auf das Gemeinwohl ihr Augenmerk richtet, pflegen wir Königtum zu nennen; die entsprechende Herrschaft von wenigen... Aristokratie; wenn endlich die große Menge den Staat mit Rücksicht auf das Gemeinwohl verwaltet, so pflegt sie dafür denjenigen Namen zu gebrauchen, welcher im weiteren Sinne überhaupt so viel als Verfassung bedeutet, nämlich Politie."

„Die Abarten dieser drei wohlgeregelten Verfassungen sind: vom Königtum die Tyrannis, von der Aristokratie die Oligarchie, von der Politie die Demokratie" (III. 5.).

Mit diesen sechs Staatstypen ist aber bei Aristoteles die unendliche Mannigfaltigkeit der individuellen Staatsformen nicht erschöpft. Daher unterwirft er jeden der obigen Typen noch einer eingehenden Betrachtung, um die vielen Verschiedenheiten derselben, wie sie in der Geschichte in Erscheinung traten, zu zeigen.

So weiß er von dem Typus Königtum eine ganze Reihe historisch in Erscheinung getretener „Arten" desselben aufzuzählen und zu charakterisieren. Und zwar unterscheidet er das Königtum:

1. Der Heroenzeit, „bei welchem der Gehorsam ein williger und die Gewalt eine auf gewisse Funktionen beschränkte, indem der König Oberfeldherr, Richter und Verwalter der Staatsopfer war";
2. das Königtum der ungriechischen Völkerschaften, eine im Geschlecht sich forterbende despotische, aber doch auf gesetzlicher Grundlage beruhende Herrschaft;
3. die Aesymnetie, eine selbstgewählte Tyrannenherrschaft;
4. das Lakonische Königtum, in der Hauptsache weiter nichts als eine im Geschlecht sich forterbende lebenslängliche Oberfeldherrnwürde;
5. das Vollkönigtum, eine Hausvaterschaft über den ganzen Staat, wenn ein Einzelner die volle souveräne Macht über alle Staatsangelegenheiten hat.

Es ist klar, daß Aristoteles bei dieser Aufzählung einzelne historische Staatsformen vorschwebten; würde sein Werk über die Staatsverfassungen seiner Zeit uns erhalten sein, wir würden darin die Schilderung der Staaten, die ihm bei obiger mehr allgemeinen Aufzählung Modell gestanden sind, namentlich aufgeführt finden.

## Wer soll die Souveränität besitzen?

§ 31. Aus der Betrachtung der verschiedenen Staatsformen ergiebt sich, daß ihr Unterschied hauptsächlich darin besteht, daß die souveräne Gewalt in denselben bald einer, bald viele, bald alle besitzen. Daran knüpft sich nun die „Streitfrage: wer soll die souveräne Gewalt im Staate besitzen?" Aristoteles läßt alle Antworten auf diese Frage Revue passieren und kritisiert jede derselben.

Wenn die Volksmasse die souveräne Gewalt ausüben soll, dann könnten, meint er, „die Armen vermöge ihrer Mehrzahl

das Vermögen der Reichen unter sich teilen“ und „wenn dann immer von Neuem die Mehrzahl das Vermögen der Minderzahl unter sich teilte, so ist klar, daß sie damit den Staat zu Grunde richtet.“ „Eine solche Einrichtung kann also unmöglich gerecht sein“, denn Gerechtigkeit kann doch den Staat nicht zu Grunde richten!

Sollte also vielleicht das gerecht sein, daß die Minderzahl und die Reichen herrschen? Wenn aber diese es so machen wie oben die Masse, also wenn diese Wenigen und Reichen das Volk plündern und ihm sein Eigentum nehmen? das wäre auch nicht gerecht. Dies alles also „taugt nichts“, schließt Aristoteles. Auch „daß nur der Eine, welcher der Tüchtigste von Allen ist, allein regiere“, will Aristoteles nicht zugeben, „denn das wäre noch oligarchischer, da ja derjenigen, die ihrer Bürgerehre beraubt wären, noch mehr wären“, da doch an der Regierung nicht teilnehmen so viel heißt, als der Bürgerehre beraubt sein.

Da nun keine dieser Modalitäten befriedigend ist, so untersucht Aristoteles zunächst, „worüber sich denn eigentlich die Ausübung der souveränen Gewalt zu erstrecken habe?“ Dabei gelangt er zu seiner Theorie der verschiedenen Staatsgewalten (beschließende, richterliche, obrigkeitliche) und empfiehlt die oben angedeuteten Schwierigkeiten auf die Weise zu umgehen, daß dem Volke nicht alle, sondern nur eine dieser Gewalten zugeteilt werde, die andern Gewalten an andere Faktoren im Staate verteilt werden.

## Welches ist die beste Verfassung?

§ 32. Die Betrachtung der Mannigfaltigkeit der Verfassungen drängt ja unwillkürlich jedermann die Frage auf, welche Verfassung ist die beste? Aristoteles behandelt diese Frage an vielen Stellen und aus den verschiedensten Gesichtspunkten. Anknüpfend an die obige Aufzählung der verschiedenen historisch in Erscheinung getretenen Monarchien formuliert er diese Frage zunächst in der Weise, „ob es zuträglicher ist von dem

besten Manne beherrscht zu werden oder von dem besten Gesetze?" Diese Frage ist dieselbe, welche im 19. Jahrhundert die europäischen Nationen so lebhaft beschäftigte in der Form: Polizeistaat oder Rechtsstaat?

Aristoteles entscheidet sich selbstverständlich für das Ideal des 19. Jahrhunderts aus Gründen, die heutzutage zu einem politischen Axiom geworden sind. Bei ihm lautet dasselbe folgendermaßen: „Dasjenige, welchem die Leidenschaft und der Affekt nicht anhaften, steht höher, als Dasjenige, mit dessen Natur sie verwachsen sind. Das Gesetz nun aber ist frei von ihnen, während jede Menschenseele notwendig mit ihnen behaftet ist." Das schrieb Aristoteles vor 2000 Jahren; am Ende des 19. Jahrhunderts aber hörten wir noch in Europa von hoher Stelle den Satz: „voluntas regis suprema lex." Dagegen sagt Aristoteles: „Wer dem Gesetze die Herrschaft zuweist, der weist sie allein, wie es scheint, Gott und der Vernunft zu, wer aber dem Menschen, der fügt auch noch das Tier hinzu. Denn die Begierde ist etwas tierisches, und Zorn und Leidenschaft verleiten die Herrscher, auch wenn es die besten Männer sind. Und so ist denn das Gesetz als Vernunft ohne Leidenschaft zu bezeichnen" (III. 10.).

Da aber kein Gesetz alle möglichen Einzelfälle voraussehen kann, so muß die Anwendung desselben den Regierenden überlassen bleiben. Dieses Verhältnis des Gesetzes zu den „Verordnungen", wie wir es heute nennen, drückt Aristoteles ganz modern aus. „Das Gesetz, sagt er, stellt das Allgemeine fest und überläßt es dann den Regierenden, nach dessen Anleitung alles Übrige nach bester Einsicht und bestem Gewissen zu entscheiden und zu verwalten."

Damit kommt Aristoteles wieder auf seine drei Staatsgewalten zurück, da doch jemand das Gesetz beschließen muß, jemand darnach entscheiden und endlich jemand darnach verwalten muß. Die beste Verfassung sucht er sohin in einer solchen Ordnung der Staatsgewalten, in welcher diese drei Tätigkeiten zweckmäßig unter die einzelnen Bestandteile des Staates verteilt sind. Als solche Bestandteile, unter welche

die Übung der einzelnen Funktionen im Staate verteilt sein kann, gelten ihm einerseits das „ganze Volk" und die „Minderzahl der Tüchtigsten", die „Besitzlosen" und die „Reichen", die Fachleute (Beamten) und die „Menge."

Dabei behandelt nun Aristoteles jenes schwierige Problem, das zwei Jahrtausende nach ihm die französische Revolution in Europa wieder aufrollte, das bis heute aber noch nicht allseitig befriedigend gelöst ist: welcher Anteil an der Staatsregierung der „Menge" zustehen solle? Und auf diese Frage giebt er merkwürdiger Weise eine ganz moderne Antwort.

„Mit Recht, sagt er, hat das Volk über bedeutendere Angelegenheiten Gewalt, (als der besondere Beamte), weil eben erst aus jener großen Vielheit sich die einheitliche Volks-, Rats- und Gerichtsversammlung zusammensetzt. Und auch der Zensus von diesen allen zusammen ist viel höher, als der von Denen, welche einzeln oder innerhalb einer Behörde von wenigen Personen die hohen obrigkeitlichen Ämter verwalten" (III. 6.). Wir sehen, das Argument der heutigen Verfechter des allgemeinen Stimmrechts, daß die Masse der Besitzlosen mehr Steuern zahlt als die Minorität der „Höchstbesteuerten" macht schon Aristoteles geltend, allerdings nur für die „Menge" und „Gesamtheit" der griechischen Vollbürger. Jedenfalls macht er damit nur einen Billigkeitsgrund geltend, der zahlenden Menge auch ein entsprechendes Recht einzuräumen, die Fähigkeit derselben zu politischer Entscheidung wird dadurch nicht bewiesen. Doch tröstet sich Aristoteles damit, daß „alle verbunden hinlänglichen Sinn für das Richtige besitzen, und unter die Leute von hervorragender Tüchtigkeit gemischt, dem Staate in ähnlicher Weise nützen, wie die nichtnahrhafte Speise mit der nahrhaften vereinigt, das Ganze für den Körper gedeihlicher macht, als wenn ihm der geringe Teil an nahrhafter allein geboten wird..." Offenbar rechnet hier Aristoteles damit, daß die „tüchtigen Leute" auch ihren Einfluß auf die Menge üben, was denn auch immer und überall geschieht. Allerdings garantiert diejenige „Tüchtigkeit", die sich leicht einen Einfluß auf die Menge verschafft, keines-

wegs noch die Rechtschaffenheit und Weisheit der „Volksführer“, aber diese Garantie gegen Unredlichkeit und Unverstand ist ebensowenig vorhanden, wenn jede Anteilnahme der Menge an den öffentlichen Angelegenheiten ausgeschlossen ist. Damit will aber Aristoteles keineswegs die Einzelnen aus der Menge als zu irgend einer Regierungstätigkeit befähigt hinstellen, denn sie sind keine Fachleute, sie verstehen davon nichts, „jeder Einzelne für sich ist unfähig zur Entscheidung“ (III. 6.). Daher lobt er Solon und andere Gesetzgeber, welche „das Volk zwar zur Wahl und zur Rechenschaftsabnahme der Beamten bestellten, aber ebenso ausdrücklich untersagten, daß die Einzelnen aus der großen Masse desselben, diese besonderen obrigkeitlichen Ämter selber bekleiden.“

Allerdings hat Aristoteles auch hier Bedenken, ob die Menge immer die richtigen Männer wählen werde, „denn auch den richtigen Mann zu wählen scheint ja lediglich Sache der Fachleute zu sein...“ Doch beruhigt er sich dabei, daß wenn „die ganze Bevölkerung nicht auf einer allzu niedrigen Stufe steht, jeder Einzelne aus der großen Masse derselben zwar ein schlechteres Urteil (über die Staatsverwaltung) hat, als die Staatsmänner vom Fach, alle zusammen aber ein besseres oder doch ein nicht schlechteres...“

Wir sehen also, daß Aristoteles kein unbedingter Anhänger des vox populi ist, und nur zögernd und schwankend der Menge die „souveräne Gewalt“ in einigen Stücken preisgeben möchte, wobei für ihn entscheidend zu sein scheint, daß doch die Menge nicht gegen das allgemeine Interesse handeln wird. Er vergleicht hier die Menge mit dem Hausvater, der doch in Sachen seines Hauses dem Baumeister gegenüber auch ein beachtenswertes votum darüber abgeben kann, „ob das Haus gut oder schlecht gebaut ist“ und mit dem Steuermann, der doch dem Schiffszimmermann gegenüber auch ein Urteil abgeben kann, „ob das Steuerruder etwas taugt.“

In beiden Fällen ist es das Interesse des am meisten an der Sache Beteiligten, welches der Fachkenntnis gegenüber sich geltend machen darf.

## Das Wesen der einzelnen Verfassungen.

§ 33. Aristoteles begnügt sich nicht mit der Aufzählung der Verfassungen und einer äußerlichen Charakteristik derselben; er will auch das Wesen jeder derselben ergründen und zwar aus wissenschaftlichem Interesse. Denn, „wer irgend einen Zweig des Wissens wirklich wissenschaftlich behandeln und nicht blos auf das Praktische sein Augenmerk richten will, dem kommt es zu, nichts zu übersehen oder unberührt zu lassen, sondern die Wahrheit über ein Jedes zu Tage zu fördern“ (III. 5.). Das Wesen aber der einzelnen Verfassungen erkennt er an dem verschiedenen Rechte in jeder derselben, denn jede Verfassungsart bildet ihr eigentümliches Recht aus. Zunächst betrachtet er die Demokratie und Oligarchie „und was das Recht im demokratischen und oligarchischen Sinne ist.“ „Beide nähern sich nämlich dem wirklichen Recht und der wirklichen Gerechtigkeit an, aber doch nur bis zu einem gewissen Grade und ergreifen nicht das eigentliche Recht in seinem vollen Umfange.“ Den Demokraten nämlich scheint das Recht darin zu bestehen, „daß Gleiches (allen) zuerteilt wird“; den Oligarchen, daß Ungleiches zuerteilt wird. Diese verschiedene Ansicht vom Recht in diesen beiden Staatsverfassungen hat ihre Ursache darin, daß „die Vertreter der Oligarchie meinen, daß „wenn Leute an Vermögen ungleich sind, sie überhaupt ungleich sind“, während die Vertreter der Demokratie wieder meinen, daß wenn die Leute politisch gleichberechtigt sind, sie überhaupt gleich sind. Dabei übersehen beide gerade die Hauptsache. Denn der Staat ist keine Aktiengesellschaft, wo jeder so viel Stimmen als Aktien hat, wie es die Oligarchen auffassen, und auch kein bloßes Schutz- und Trutzbündnis gegen feindliche Angriffe, wo Mann für Mann die gleiche Bedeutung hat, wie es die Demokraten auffassen, sondern der Staat ist ein Verein, „um der Vollkommenheit und Verschönerung des Lebens willen“, und da muß „Tugend und Tüchtigkeit“ bei der Zuteilung der Rechte berücksichtigt werden. Es sollten daher diejenigen, welche „am Meisten zu dieser

Art von Gemeinschaft, (d. h. zu einem Kulturstaate, wie wir es nennen) beitragen, auch den meisten Anteil am Staate haben." Kurz und gut, die ideale Verfassung erblickt Aristoteles dort, wo nicht absolute Gleichheit der Menschen, Recht ist, und auch nicht der Geldsack das Recht des Einzelnen bestimmt, sondern die „staatliche Tüchtigkeit." In dieser Beziehung nämlich sind die Menschen ungleich; worin aber diese „staatliche Tüchtigkeit", daher auch die Ungleichheit besteht, „darin liegt die Streitfrage und ein Anlass zur Forschung auf dem Gebiete der politischen Wissenschaft." Eine befriedigende Antwort bleibt uns also Aristoteles schuldig und verweist uns nur auf die Wissenschaft — der Zukunft offenbar.

## Verfassungsänderungen.

§ 34. Übrigens ist keine Verfassung dauernd. Jede ändert sich, es herrscht ewige Bewegung und Entwicklung. Im großen Ganzen aber nimmt Aristoteles an, „daß man in früherer Zeit sich Königen unterwarf, weil damals an Tugend und Tüchtigkeit besonders hervorragende Männer spärlich zu finden waren, zumal bei der Kleinheit der Staaten.... Als dann aber allmählich eine größere Zahl von Leuten sich fand, die einander an Tüchtigkeit ähnlich waren, ertrug man diese Alleinherrschaft nicht mehr, sondern strebte nach gemeinsamer Regierung und schuf eine republikanische Verfassung."

„Als aber darauf die aristokratischen Staatslenker entarteten und aus den öffentlichen Mitteln sich selbst bereicherten, da mußten hieraus naturgemäßerweise Oligarchien entstehen .... Aus den Oligarchien aber entwickelte sich die Herrschaft der Tyrannen und aus dieser wieder Demokratien, denn indem die oligarchischen Machthaber aus schnöder Gewinnsucht ihre eigene Zahl immer mehr verminderten, so verstärkten sie dadurch die Masse so, daß diese sich endlich erhob und so Demokratieen entstanden." Diese letztere Verfassungsform scheint Aristoteles nun dauernd begründet, namentlich, „weil die Staaten größer geworden." Wir können da über Kurzsichtigkeit auch großer

Philosophen Belehrung schöpfen. Und ebenso aus den Ausführungen Aristoteles' über den Einfluß des Klimas auf die Staaten. In dieser Beziehung meint er, daß „die Völkerschaften, welche innerhalb der kalten Gegenden in Europa wohnen", die „voll Mut, aber ohne Sinn für Kunst sind", zwar leichter ihre Freiheit behaupten, „aber zur Bildung staatsbürgerlicher Gemeinwesen untüchtig und die Herrschaft über Nachbarvölker zu gewinnen, unvermögend sind." Hätte Aristoteles Rußland gekannt, hätte er das nicht geschrieben.

Richtiger urteilt er über die Völker Asiens. Sie sind, meint er, „klugen und kunstfertigen Geistes, aber ohne Mut, daher leben sie in Unterwürfigkeit und Sklaverei"; nur passierte letzteres in der Folge auch nichtasiatischen Völkern. Bezüglich der Griechen ist er von Ethnocentrismus in seinem Urteil befangen. „Das Volk der Griechen, meint er, wie es örtlich die Mitte zwischen beiden (Nordeuropa und Asien) einnimmt, vereinigt auch geistig die Vorzüge beider, denn es ist voll Mut und Geist zugleich. Daher erhält es sich nicht bloß fortwährend frei, sondern auch am Meisten in staatsbürgerlicher Ordnung und würde die Herrschaft über alle andern Völker zu gewinnen im Stande sein, wenn es in einem einzigen Staat verbunden wäre." Dieser letzte Satz zeigt, daß Aristoteles ganz richtig urteilte, daß eine in vereinzelte Stadtstaaten zersplitterte Nation keine Eroberungspolitik treiben könne (man denke nur an das zersplitterte Deutschland des 18. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 19.), wie das einer, unter einem Monarchen vereinten Nation möglich ist. Dabei dachte Aristoteles offenbar an den Gegensatz zwischen Macedonien und Griechenland.

## Der Idealstaat.

§ 35. Außer von einer besten Verfassung spricht Aristoteles auch von einem besten Staate. Denn während er dort von der Gewaltenteilung und den Funktionen der Behörden und Körperschaften, mit einem Worte von der öffentlichen Rechtsordnung spricht, handelt er hier von dem besten sozialen

Aufbau und der sozialen Struktur, also von dem sozialen Inhalt des Staates.

In dieser Beziehung ist ihm der beste Staat derjenige, „dessen Bürger gerechte Männer“ sind, d. h. solche, die „weder das Leben eines Handwerkers, noch das eines Kaufmanns führen dürfen, denn ein solches ist unedel und der (wahren) Tugend und Tüchtigkeit zuwider.“ Auch dürfen die Bürger dieses „besten Staates“ nicht Ackerbauer sein, „denn es bedarf voller Muße zur Ausbildung der Tugend und zur Besorgung der Staatsgeschäfte“ (IV. 8.). Wenn also die Bürger dieses „besten Staates“ nicht Handwerker, nicht Kaufleute und nicht Ackerbauern sein dürfen, so bleiben für sie nur die zwei Berufe übrig der Krieger und Derjenigen, „welche beraten und beschließen über das, was (dem Staate) heilsam ist und die richterliche Gewalt ausüben.“ Nur fragt es sich, ob diese beiden Berufe (Krieger und Staatsbeamte) gesondert werden, oder „ein und demselben zugewiesen“ werden sollen? Diese Frage beantwortet Aristoteles so, daß er diese zwei der echten Bürger einzig würdigen Berufe unter dieselben nach dem Alter verteilt wissen will, da der eine derselben Kraft und Stärke, der andere Klugkeit und Einsicht erfordert, daher dieselben wohl für ein und dieselben Personen, jedoch in verschiedenem Lebensalter passen.

Damit ist also Krieg und Staatsverwaltung in den Händen einer Klasse, nur daß dieselbe die einzelnen Funktionen nach dem Alter unter sich verteilt. Dieselbe Klasse soll aber auch offenbar zum Lohn für Kriegsdienst und Staatsverwaltung den gesamten Grundbesitz in Händen haben. „Aber auch der Grundbesitz muß in den Händen der nämlichen Leute sein, denn für die Staatsbürger ist Wohlhabenheit erforderlich“ (IV. 8.). Staatsbürger aber sind nur die soeben genannten, d. i. Krieger und Staatsbeamte, die den Grundbesitz in Händen haben. Handwerker dagegen, Kaufleute und Bauern haben am Bürgerrecht keinen Teil. Die Ackerbauern aber „müssen Leibeigene oder Hintersaßen von ungriechischer Abkunft sein.“ Schließlich fügt Aristoteles zu den oben aufgezählten Klassen noch eine wich-

tige hinzu, nämlich die Priester. „Auch die diesem Stande zu gebende Ordnung ist klar. Denn natürlich (?) wird man keinen Bauern oder Handwerker zum Priester bestellen, vielmehr ziemt es sich, daß Bürger es sind, welche den Göttern ihre Ehre erweisen", und zwar will er den Greisen derselben Klasse, aus denen die Krieger und Staatsbeamten sich rekrutieren, „die Priestertümer übertragen" wissen.

So sieht der Aristotelische Idealstaat aus. Auch darin ist Aristoleles Realist; denn er schildert keine Unmöglichkeiten, sondern den leibhaftigen Junkerstaat, wie er in Sparta existierte und dessen markante charakteristischen Züge wir durchs ganze Mittelalter bis in die Neuzeit hindurch in den europäischen Staaten wiederfinden.

Für die Staatswissenschaft hat dieser Idealstaat insoferne eine große Bedeutung, weil wir aus ihm ersehen, daß Aristoteles die Beobachtung gemacht hatte, daß die Staaten zumeist aus heterogenen ethnischen Elementen bestehen, und daß ihm diese Zusammensetzung des Volkes zweckmäßig erschien, selbstverständlich zweckmäßig für die herrschende Klasse, von deren Standpunkt aus er den Staat betrachtet.

## Kyniker und Kyrenäiker.

§ 36. Was wir von griechischen Staatstheorien nach Aristoteles wissen, zeigt uns keinen Fortschritt, sondern einen Verfall derselben.

Antisthenes, Gründer der Schule der sogen. „Kyniker" (geb. um 440 v. Chr., lebt bis ungefähr 380), verachtet alle die materiellen und moralischen Güter, die der Staat schafft und beschützt, also: Besitz und Eigentum, Familie, Heimat, Vaterland, Ehren und Würden. „Nur durch Tugend allein sind wir frei, lautet seine Lehre, ohne sie Sklaven" (der Begierden). Er haßt allen Reichtum und sieht den Tod als kein Übel an. Dem Weisen zieme Armut und Bedürfnislosigkeit. Er spottet der Volksreligion und lehrt das Dasein nur eines Gottes. Die

Mythologie soll frei gedeutet werden. Kultur ist ihm gleichbedeutend mit Verderbtheit. Der Weise nimmt keinen Anteil, weder an Familie, noch am Staat. — Eine solche vollkommene Abwendung vom Staate und seinen Institutionen konnte zur Entwicklung der Erkenntnis desselben selbstverständlich nicht beitragen.

Sein Schüler Diogenes Laertios (gest. 323 v. Chr.) verfolgt dieselbe Richtung. Sein Ideal ist eine Gesellschaft gleichberechtigter bedürfnisloser Individuen. Eine solche Gesellschaft braucht keinen Staat; die vollkommene Negation desselben kann dessen Erkenntnis nicht fördern. Auch der Begründer der kyrenäischen Schule Aristipp, kümmert sich einzig und allein um das Individuum und nicht um den Staat. Da der Mensch, wie das auch Sokrates lehrte, ein Weltbürger ist, so braucht er sich nicht an ein Vaterland zu binden. Das Wissen, welches nach Sokrates die eigentliche Tugend bildet, solle das Wissen um die menschlichen Affektionen sein, denn das einzig Wahre und Erstrebenswerte sei die Lust. Ein Gerechtes von Natur gebe es nicht, daher der Weise sich an Satzungen über Recht und Unrecht nicht zu halten brauche. Aus seiner Schule gieng jener Euhemeros hervor, der in dem ersten Staatsroman „Panchäa“ einen idealen Zukunftstaat schilderte.

## Stoiker (300 v. Chr.).

§ 37. Kyniker und Kyrenäiker bereiteten den Stoicismus vor. Dieser übernimmt von jenen den Kosmopolitismus, bildet aber die Idee einer allgemeinen Verbrüderung der Menschen aus. Indem er dieselbe damit begründet, daß alle Menschen Kinder eines göttlichen Vaters sind, verurteilt er zugleich all und jede Sklaverei. Daneben sind die Stoiker die ersten Monisten und zwar materialistische, — da ihnen die Materie das Wesen der Dinge zu sein scheint und sie daneben kein anderes Prinzip anerkennen. Aus der Materie, als dem Urwesen der Dinge, geht die gesamte Welt der Erscheinungen hervor; diese Welt ist zugleich Gott.

Zeno, der Begründer der Stoa (300 v. Chr. in Athen) schrieb zwei Werke über den Staat und über die Gesetze. Er scheint in dem ersteren einen Universalstaat (entsprechend dem Weltbürgertum der Menschen) gefordert zu haben — einen Menschheitsstaat also. Daß eine solche Forderung die Verkennung der wahren Natur des Staates bedeutet, ist klar. Dagegen scheinen die Stoiker die Natur des Menschen tiefer erfaßt zu haben, da sie die Forderung aufstellten, das Leben mit dieser in Einklang zu bringen und zugleich die Abhängigkeit des Menschen von der Natur des Alls lehrten. Ein naturgemäßes Leben könne allein glücklich machen. Vorbedingung eines solchen Lebens sei die Erkenntnis der gesetzmäßigen Ordnung des Weltalls, welcher sich die Menschen fügen müssen. Auch waren sie die ersten, die den Begriff eines Naturrechts ausbildeten; Cicero berichtet, daß die Stoiker die Lehre vom Naturrecht zuerst nach Rom verpflanzten [1]).

## Polybius (210-127 v. Chr.).

§ 38. Den Stoikern ist der Geschichtschreiber Polybius zuzuzählen. Ein Achäer von Abstammung und Geburt, Sohn eines achäischen Strategen wurde er frühzeitig für die militärische und politische Laufbahn bestimmt und erzogen. Im Jahre 169 wurde er zum Hipparchen des achäischen Bundes gewählt. Als nach der Besiegung des letzten Königs von Macedonien, Perseus (168) die Römer Herren von Macedonien und der dazu gehörigen griechischen Gebiete wurden, mußte der achäische Bund 1000 Geiseln nach Rom schicken. Polybius war darunter. Sechzehn Jahre blieb er in Rom, wo er Hofmeister im Hause des Scipio Aemilius Paulus ward. Dann machte er weite Reisen nach Ägypten, Kleinasien, Spanien und Gallien, ward auch von den Römern zu diplomatischen Missionen verwendet. Im Jahre 146 war er Zeuge der Zerstörung Korinths durch die Römer, bei denen er sich für seine Lands-

1) Vgl. P. Barth, Die Stoa. Stuttgart 1903.

leute verwendete. Die letzte Zeit seines Lebens verbrachte er in seiner Heimat.

Als Historiker untersucht er die Natur des Staates. Er zieht, so zu sagen, die Lehre aus der geschichtlichen Erfahrung. Und obwohl er da keine neuen Ideen vorträgt, insbesondere keine solchen, die nicht schon Aristoteles angedeutet hätte, so ist doch seine Darstellung der Entstehung und der Entwicklung der Staaten (mit Bezug auf ihre Verfassungen) Resultat selbständiger Beobachtung und historischer Forschung. Die bezügliche Stelle aus dem VI. Buche seiner Geschichte ist eine der besten Darstellungen des Naturprozesses der Staatsentwicklung und er zeichnet denselben so lebhaft und wahr, daß wir nach 2000 Jahren seine Schilderung mit solchem Interesse lesen, als ob ihr Verfasser die 2000jährige, seither verflossene Staatengeschichte vor Augen gehabt hätte. Wir wollen daher diese Stelle hersetzen; sie verdient es.

„Die Meisten von denen, welche uns über diese Gegenstände (Staatsverfassungen) wissenschaftlich belehren wollen, pflegen drei Arten von Staatsverfassungen aufzustellen, von denen sie die erste als Königtum, die zweite als Aristokratie, die dritte als Demokratie bezeichnen." Polybius wirft die Frage auf, ob diese drei Staatsformen als die einzigen oder als die besten angeführt werden? Beides sei irrtümlich. „Denn offenbar muß als die beste Verfassung diejenige betrachtet werden, welche aus den genannten Formen zusammengesetzt ist. Denn hiefür haben wir nicht nur den Vernunft-, sondern auch den Erfahrungsbeweis, nachdem Lykurgos zuerst auf diese Weise die Verfassung der Lakedaimonier zusammengesetzt hat." Aber auch die einzigen Staatsformen sind das nicht, denn es gibt außer dem Königtum, Alleinherrschaften und Zwingherrschaften, (Despotieen) nur daß „alle Alleinherren soweit es ihnen möglich ist, den Namen des Königtums lügnerisch sich aneignen." Ebenso gibt es Oligarchien, die sich als Aristokratien bezeichnen und Ochlokratien, die sich fälschlich Demokratieen nennen. Diese Behauptungen begründet Polybius ausführlich, wobei er das echte Königtum als diejenige Staatsform erklärt, „die auf dem frei-

willigen Einverständis der Regierten beruht und die mehr auf die Vernunft als auf Furcht und Gewalt sich stützt." Eine echte Oligarchie aber ist diejenige „bei der die oberste Gewalt mittelst Wahl in die Hände der gerechtesten und einsichtsvollsten Männer gelegt ist. Ebenso ist es noch keine Demokratie, wenn eine Volksmenge die Macht hat zu tun was sie will und sich vorsetzt. Wo es aber von den Vätern hergebracht ist, den Göttern zu dienen, Vater und Mutter zu ehren, die Ältern zu achten, den Gesetzen zu gehorchen: wenn in solchen Volksgenossenschaften dasjenige Geltung hat, was die Mehrheit beschließt, so ist dies als Demokratie zu bezeichnen." Darnach nimmt Polybius sechs Verfassungsformen an, die den Aristotelischen drei „richtigen" und drei „entarteten" entsprechen (s. oben S. 54). Eine eigene Idee hat aber Polybius bezüglich der Entstehung, Entwicklung und Aufeinanderfolge dieser sechs Staatsformen. „Zuerst bildet sich, ohne geordnete Formen und ganz von selbst die Alleinherrschaft und dieser folgt und erzeugt sich aus ihr, mit geordneten und verbesserten Formen, das Königtum. Wenn dieses in das verwandte Schlechte sich verkehrt d. i. in die Zwingherrschaft, so entsteht hinwiederum aus der Auflösung des Schlechten die Aristokratie. Und wenn diese dem natürlichen Verlaufe zufolge in die Oligarchie sich verwandelt und sofort die Menge, in Zorn entflammt, das Unrechte der Regierenden gerächt hat, so erzeugt sich die Volksherrschaft. Und aus der Überhebung und Gesetzlosigkeit des Volkes hinwiederum geht zuletzt, im Verlaufe der Zeiten die Ochlokratie hervor." Insbesondere glaubt er, daß dieses Gesetz der Staatsentwicklung sich an dem römischen Reiche nachweisen lasse, was er in seinem Geschichtswerk dartun will.

Bezüglich der Anfänge aber und des Ursprungs der Verfassungen bemüht er sich dieselben aus natürlichen menschlichen und sozialen Verhältnissen abzuleiten. „Wenn entweder Überschwemmungen oder Seuchen oder Mißwachs oder andere ähnliche Ursachen ein Verderben des menschlichen Geschlechtes herbeigeführt (wie wir wissen, daß ein solches schon mehrfach eingetreten und aus Vernunftgründen auf ein künftiges oft-

maliges Eintreten schließen dürfen): dann, wenn bei dem gleichzeitigen Untergang aller Einrichtungen und Künste aus dem gleichsam noch übriggebliebenen Samen mit der Zeit wieder eine Menschenmenge erwachsen ist, dann muß in ähnlicher Weise, wie bei den übrigen lebenden Wesen auch bei den zu einer Gesammtheit vereinigten Menschen — denn ein solches Sichzusammenschaaren der Geschlechtsverwandten führt die Schwachheit ihrer Natur von selbst herbei — der durch Körperstärke und Mut Hervorragende die Führung und Herrschaft übernehmen, wie wir eben dasselbe auch bei den übrigen Geschlechtern der nicht mit Vernunft begabten Wesen finden und es eben deshalb als wahrhaftiges Werk der Natur betrachten müssen; und zwar sehen wir, daß bei jenen regelmäßig die Stärksten die Führer sind wie die Stiere, Eber, Hähne u. dgl. andere Tiere. Für den Anfang also ist natürlicher Weise auch das Leben der Menschen ein solches, daß sie nach der Art des Tieres sich zusammentun und dem Streitbarsten und Kräftigsten folgen. Für die letzteren ist die Stärke das Maß ihrer Herrschaft, die mit Recht als Alleinherrschaft zu bezeichnen ist. Wenn aber unter den zu einer Gesammtheit Vereinigten mit der Zeit ein vertrauteres Zusammenleben sich bildet, so knüpft sich hieran der Anfang des Königtums; und jetzt erst entsteht unter den Menschen eine Vorstellung von dem, was gut und recht ist, sowie von dem Entgegengesetzten.“ Wie primitiv und fast möchte man sagen naiv Polybius sich die Entstehung des Königtums (als der ersten „richtigen“ Staatsform) vorstellt, so hat er doch schon tiefere Erkenntnis, daß erst mit dem Staate die Unterscheidung von Recht und Unrecht entsteht.

Da ihm aber die soeben skizzierte Darstellung der Entstehung erst der Alleinherrschaft, dann des Königtums noch immer zu allgemein dünkt, so bemüht er sich eine noch eingehendere Detailschilderung der „Art und Weise“ zu geben, „wie das (was er oben sagte), seinen Anfang nimmt und entsteht“. Nun meint er, daß Beispiele von Undankbarkeit der Kinder gegen Eltern, oder von Leuten, die Wohltaten empfangen

haben, gegen ihre Wohltäter bei den Menschen Mißfallen erregen, da jeder dabei daran denkt, daß auch ihm selbst so etwas widerfahren könne. „Hieraus entsteht in der Seele eine Vorstellung von der Pflicht, die der Anfang und das Ende der Gerechtigkeit ist.

„In ähnlicher Weise hinwiederum, wenn einer zum Schutze für alle anderen in Gefahren eintritt, und die Angriffe der streitbarsten Tiere auf sich nimmt und besteht, so wird ein solcher eine Auszeichnung von Seiten der Menge erfahren, welche Zeugnis von deren Wohlwollen gibt, und ihn über alle anderen emporhebt; wer aber in entgegengesetzter Weise sich benimmt, der wird Tadel und Unwillen auf sich ziehen. Hieraus entsteht bei der Menge ein Begriff von dem was schlecht und was gut ist und von dem zwischen Beiden bestehenden Unterschied; und während das eine, weil es Vorteil bringt, eine wetteifernde Nachahmung findet, wird das andere gemieden werden. Wenn nun auch der an der Spitze Stehende und die höchste Gewalt Bekleidende die eben geschilderten Männer, im Einklange mit der Stimmung der Menge, immer kräftig unterstützt und sich den Ruf erwirbt, daß er seinen Untergebenen, jedem nach seinem Verdienst zu geben geneigt sei, so unterwerfen sich ihm diese nicht mehr aus Furcht vor der Gewalt, sondern weil sie seine Herrschaft aus Überzeugung gutheißen und schützen dieselbe auch, wenn er hochbetagt ist, indem sie gegen diejenigen, die sein Regiment zu stürzen suchen, sich zur Wehre setzen und jeglichen Kampf aufnehmen. Und auf solche Weise wird unvermutet aus einem Alleinherrn ein König, wenn anstatt der Leidenschaft und Gewalttätigkeit die Vernunft zur Herrschaft gelangt ist. Dies ist die erste unter Menschen auf natürlichem Wege entspringende Vorstellung von dem, was gut und recht ist, und dies ist zugleich der Anfang und Ursprung des ersten Königtums. Denn nicht nur ihnen selbst, sondern auch ihren Nachkommen bewahren die Untergebenen auf lange Zeit die Herrschaft, überzeugt, daß die Sprößlinge von solchen und die unter der Leitung von solchen Erzogenen auch ähnliche Gesinnungen hegen werden.

„Tritt aber eine Zeit ein, wo sie nicht mehr mit den Nachkommen zufrieden sind, so wählen sie hinfort ihre Herrscher und Könige nicht mehr nach der Körperstärke und dem Mute, sondern nach den Vorzügen des Verstandes und der Einsicht, nachdem sie durch Erfahrung den aus beiderlei Eigenschaften sich ergebenden Unterschied erkannt haben.

„In den ersten Zeiten nun wurden die einmal Erwählten und mit dieser Gewalt Bekleideten alt im Besitze des Königtums, indem sie wohlgelegene Plätze befestigten und mit Mauern umgaben und weiteres Land erwarben; teils um der Sicherheit willen, teils um für den Unterhalt ihrer Untergebenen reichliche Vorräte zu gewinnen; und so lange sie hierauf ihre Bemühungen richteten, erhielten sie sich von aller Verläumdung und von allem Neide frei, weil sie weder in Bezug auf die Kleidung noch auf Speise und Trank sich von den anderen sehr unterschieden, sondern ähnlich wie die übrigen lebend, sich allezeit in Mitten des Volkes bewegten. Sobald sie aber als Nachfolger anderer und wegen ihrer Abstammung zur Herrschaft berufen, die zu ihrer Sicherheit dienenden Mittel bereit und das zu ihrem Unterhalt Erforderliche gleichfalls bereit, ja viel mehr als sie brauchten zur Verfügung hatten, so ließen sie bei dem vorhandenen Überfluß ihren Begierden den Lauf, in dem sie meinten, daß die Fürsten von ihren Untertanen durch andere Kleider und durch andere und reichere Genüsse der Tafel und durch reichere Einrichtung sich unterscheiden müßten, und daß in der Befriedigung ihrer Lüste, auch wo sie sich Ungebührliches erlaubten, ihnen keine Schranken gesetzt werden dürfen. Das eine hatte Neid und Ärgernis zur Folge, und das andere entzündete Haß und bittere Rachsucht; und so wurde aus dem Königtum eine Zwingherrschaft, während gleichzeitig der Grund zur Auflösung der Herrschaft gelegt, und ein Anlaß zu Nachstellungen gegen die Fürsten geboten wurde. Und diese giengen nicht von den schlechtesten, sondern vielmehr von den edelsten und hochherzigsten und dazu von den mutigsten Männern aus, weil eben solche den Übermut der Herrscher am wenigsten zu ertragen vermochten.“

„Indem nun die Menge die jetzt an ihre Spitze getretenen Führer aus den angegebenen Ursachen kräftig gegen die Herrscher unterstützte, so erfolgte die gänzliche Abschaffung der Form des Königtums und der Alleinherrschaft und die Aristokratie nahm hinfort ihren Anfang und entsprang aus diesem Anlasse. Denjenigen nämlich, die dem Regimente der Alleinherrn ein Ende gemacht, trug die Menge sofort ihren Dank ab, indem sie dieselben an ihre Spitze berief und sich ihrer Führung anvertraute. Von Anfang nun achteten diese, mit der Führung zufrieden, nichts höher als das allgemeine Wohl, indem sie sorgfältig und wachsam alle Angelegenheiten, sowohl der Einzelnen, wie der Gesammtheit leiteten. Gieng nun aber wiederum eine solche Gewalt von den Vätern auf die Söhne über, welche unbekannt mit den Leiden des Lebens und völlig unbekannt mit bürgerlicher Gleichheit und Freiheit, von Anfang in der hohen und bevorzugten Stellung ihrer Väter waren auferzogen worden, so überließen sich einige der Habsucht und dem Geldgeize, andere der Trunksucht und Schlemmerei, noch andere der Zuchtlosigkeit und Ausschweifungen und verwandelten so die Aristokratie in die Oligarchie. Bald aber riefen sie in der Menge hinwiederum eine ähnliche Stimmung hervor wie die vorhin geschilderte; daher sie auch schließlich einen Umsturz erfuhren, jenem Unheil gleich, welches über die Zwingherrn gekommen.

„Denn wenn einer im Hinblick auf den Neid und Haß, der die Mitbürger gegen die Herrschenden erfüllt, einen Angriff durch Wort oder Tat auf dieselben wagt, so stellt sich das Volk, zur Hilfe bereit, ihm zur Seite. Und jetzt, nachdem sie die einen getödtet und die andern verbannt haben, wagen sie weder einen König an ihre Spitze zu stellen, da sie noch die Ungerechtigkeiten der früheren fürchten, noch haben sie den Mut, das Gemeinwohl mehreren anzuvertrauen, da die jüngste Erfahrung den früher begangenen Fehler ihnen aufgedeckt. Unversehrt bleibt ihnen die eine Hoffnung auf sich selbst, der sie jetzt sich hingeben; und indem sie den oligarchisch regierten Staat in eine Demokratie umwandeln,

nehmen sie die Sorge und Verantwortlichkeit für das Beste der Gesammtheit selbst auf sich. Und so lange noch einige übrig sind, welche die Gewalt der Machthaber durch Erfahrung kennen gelernt, so finden sie sich durch die gegenwärtige Verfassung befriedigt und halten nichts höher als die Gleichheit und Freiheit. Wenn aber neue Geschlechter heranwachsen und den Söhnen der Söhne die Demokratie überantwortet wird, so legen sie, weil sie diese Güter gewohnt sind, keinen hohen Wert mehr auf die Gleichheit und Freiheit und suchen sich über die Menge zu erheben, und vornehmlich trachten hiernach diejenigen, die im Vermögen den anderen voranstehen. Und nun, wenn sie auf Ehrenstellen ausgehen und solche nicht durch sich selbst und ihre eigene Tüchtigkeit erlangen können, verschwenden sie ihr Vermögen, indem sie die Menge auf jede Art ködern und verführen. In Folge davon, wenn sie einmal durch ihre törichte Ehrsucht das Volk ans Geschenknehmen gewöhnt und es gierig nach Geschenken gemacht haben, geht es hinwiederum mit der Demokratie zu Ende, und es tritt die Gewalt und das Faustrecht an die Stelle. Sobald nämlich die Menge, die von fremdem Gute zu leben und die Hoffnung für ihren Unterhalt auf die Habe anderer zu setzen gewohnt ist, einen hochstrebenden und kühnen, aber durch die Armut von den Ehren im Staate ausgeschlossenen Führer erlangt hat, so schreitet sie zur Anwendung des Faustrechtes. Und jetzt, sich zusammenrottend, wütet sie mit Mord und Verbrennung und nimmt Landverteilungen vor, bis sie ganz verwildert wieder in die Gewalt eines unumschränkten Gebieters und Alleinherrn gerät.

„Dies ist der Kreislauf der Verfassungen und dies die Ordnung der Natur, nach der die Staatsformen sich verwandeln und in einander übergehen und wieder zum Anfang zurückkehren. Wer hievon eine sichere Einsicht gewonnen, der wird vielleicht in den Zeiten sich irren, wenn er über die Zukunft eines Staates spricht; allein über den jedesmaligen Stand seines Wachstums oder seines Niederganges oder über die Entwicklungsphase, die ihm

bevorsteht, wird er nicht leicht sich täuschen, wenn er ohne Leidenschaft und Mißgunst sein Urteil fällt“ [1]).

Wir sehen, Polybius hat eine richtige Ahnung von dem Naturgesetz der Geschichte und kennt die sozialen und allgemein menschlichen Triebfedern, die den „Kreislauf der Verfassungen“ verursachen, auch zieht er den richtigen Schluß, daß die Kenntnis dieses Gesetzes irgendwie zu einer besseren Orientierung in der Gegenwart und zu einer beiläufigen Abschätzung der Zukunft der Staaten müsse beitragen können.

## Epikuräer.

§ 39. Richtigere Erkenntnisse über das Wesen des Rechts scheinen die gleichzeitig mit den Stoikern seit 300 v. Chr. von Athen aus wirkenden Epikuräer gehabt zu haben. Sie leiteten das Recht nicht aus der „Natur“ ab, sondern aus Verträgen. „Die Gerechtigkeit existiere nicht an und für sich, lehrten sie; sie sei nichts Absolutes (οὐ τι καθ' αὑτό). Sie bestehe vielmehr in den gegenseitigen Verträgen und entstehe überall, wo man sich gegenseitig verpflichtet, einander nicht Schaden zuzufügen.“ Also ohne Gemeinschaft kein Recht. Gegenüber Wesen oder Völkern, mit denen keine Verträge geschlossen werden können, gebe es kein gerechtes und kein ungerechtes Handeln. Könnten Thiere mit uns Verträge schließen, so gebe es auch ihnen gegenüber Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Also nur aus Verträgen entstehe Recht und Gerechtigkeit — Verträge aber entstehen des Nutzens wegen. Im Geiste des Epikuräismus hat Lucrez (98 v. Chr. — 42 n. Chr.) sein Lehrgedicht „de rerum natura“ verfaßt, worin er die Entwicklung der Menschheit schildert. „Habsucht und Herrschsucht brachten Tyrannenherrschaft und in ihrer Folge Bürgerkrieg und Aufstand. Diese endigten mit Königsmord und Umsturz. Mit Füßen traten die Völker die blutgetränkten Kronen, blindwütend gegen alles was einst mit Scheu sie erfüllte. Nun strebte jeder nach Herrschaft und um der Anarchie ein Ende zu machen, setzte man Be-

1) Nach der Übersetzung von Haakh (Stuttgart 1858).

hörden ein und erließ Gesetze." Auf diese Weise erklärt Lucrez die Entstehung des Rechts[1]).

## Rom.

§ 40. Es ist bezeichnend, daß Rom, dem die Welt die Schöpfung des Zivilrechts und der Jurisprudenz verdankt, keinen einzigen Staatstheoretiker hervorbrachte. Denn es giebt keinen größeren Gegensatz als Jurisprudenz und Staatswissenschaft. Die Jurisprudenz ist nämlich der engere konzentrische Kreis, der in der Staatswissenschaft enthalten ist. Von der Jurisprudenz aus kann man den Staat nicht begreifen. Das Sichvertiefen in die Jurisprudenz macht für die Auffassung des Staates als natürlicher Erscheinung blind und die Methoden der Jurisprudenz stumpfen jeden Sinn für die Staatswissenschaft ab. Die Römer hatten alle ihre Geisteskräfte auf die Rechtsordnung im Staate gerichtet: für den Staat selbst als Naturerscheinung hatten sie keinen Sinn.

Auch ist der erobernde Großstaat nicht das geeignete Terrain für die Staatswissenschaft, die inmitten einer Vielheit von Kleinstaaten viel eher sich entwickelt. Daher war nach Griechenland erst wieder die Kleinstaatenwelt Italiens der beginnenden Neuzeit dem Aufblühen der Staatswissenschaft günstig. Die Römer hatten nur Sinn für den inneren Ausbau Roms: für die Betrachtung des Staates als solchen, die sich erst aus der Vergleichung einer Vielheit von Staaten ergibt, fehlte ihnen der nötige Gesichtspunkt.

* * *

Die Ursache der Unfruchtbarkeit Roms auf dem Gebiete der Staatswissenschaft liegt in dem tiefen Gegensatz zwischen Jurisprudenz und Wissenschaft überhaupt. Der geistreiche Houston Stewart Chamberlain hat vollkommen Recht, wenn er die Jurisprudenz eine Technik nennt[2]); das ist sie. „Prinzipiell ist und bleibt die Jurisprudenz eine Technik,

[1]) Vgl. F. A. Lange: Gesch. des Materialismus. 1866. S. 55.

[2]) Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. I. B. 1. Ab. 2. Kap.

und manches fast unausrottbare Mißverständnis wäre vermieden worden, wenn auch die Fachgelehrten diese einfache Grundwahrheit nicht aus den Augen verloren hätten. Von Cicero an bis auf den heutigen Tag haben die tüchtigen Juristen nur zu oft es für ihre Pflicht gehalten, ihrem Fach, koste was es wolle, die Bezeichnung: Wissenschaft, zu sichern; sie scheinen eine Herabsetzung zu fürchten, wenn man die Nichtigkeit ihrer Ansprüche behauptet." Chamberlain macht darauf aufmerksam, daß die Alten nicht juris scientia sagten, sondern juris notitia, juris peritia, juris prudentia, also etwa Kenntniß, Geschick, Erfahrung des Rechts.

Im Grunde war es derselbe Gedanke, den schon 1847 der Philosoph Kirchmann, der von Beruf Jurist war, in seiner ausgezeichneten Schrift: „Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft" ausführte. Da diese Schrift von Juristen wohl totgeschwiegen aber nie wiederlegt wurde, so verlohnt es einige Stellen aus derselben in Erinnerung zu bringen. Kirchmann sieht den Grund der Unwissenschaftlichkeit der Jurisprudenz in der Veränderlichkeit ihres Gegenstandes, des Gesetzes und der Rechtsinstitute. „Sonne, Mond und Sterne scheinen heute wie vor Jahrtausenden; die Rose blüht heute noch so wie im Paradiese; das Recht aber ist seitdem ein anderes geworden... Ehe, Familie, Staat, Eigentum haben die mannigfachsten Bildungen durchlaufen." Kirchmann glaubt die Unwissenschaftlichkeit der Jurisprudenz der Veränderlichkeit ihres Gegenstandes zuschreiben zu müssen. Darin hat er insofern Recht, in wie fern er die Dogmatik und Casuistik als Grundlage der praktischen Rechtsgelehrsamkeit im Auge hat und an jenen „Wust von geist- und geschmacklosen Büchern" denkt, die sich mit dieser Dogmatik und Casuistik beschäftigen, — womit sich aber auch die römischen Juristen bis heutzutage (Romanisten, Pandektisten, Civlisten etc.) befassen. Über diese Juristerei enthält Kirchmanns Schrift treffliche, ewig wahrbleibende Bemerkungen. In wie ferne aber das Recht und seine Entwicklung zum Gegenstande rechtsgeschichtlicher Forschung gemacht wird, kann es sehr wohl wissenschaftlich behandelt werden. Denn hier ist es Aufgabe der Rechtswissenschaft die Gesetze der Entwicklung des Rechts und seine Beziehungen zu Staat, Wirtschaft und Kultur nachzuweisen.

Das ist aber nicht das Geschäft der „Juristen", sondern der Rechtshistoriker. Wo aber Jurisprudenz überwuchert, wie in Rom, da geht jeder Sinn für Wissenschaft verloren und das ist auch der Grund, warum an den juristischen Fakultäten die Staatswissenschaft nie gefördert werden kann, und wenn sich die juristischen Fakultäten in neuerer Zeit als „rechts- und staatswissenschaftliche" bezeichnen, so geschieht das sehr zu Unrecht und ist irreführend. Ihrer ganzen Natur und ihrem Charakter nach können juristische Fakultäten die Staats-

wissenschaft nicht fördern. (Vgl. darüber weiter unten die Ansicht Schellings und mein Allgem. Staatsrecht. 2. A. S. 473).

## Cicero (106-43 v. Chr.).

§ 41. Cicero gehörte der herrschenden Klasse in Rom an und war abwechselnd Advokat, Politiker und staatlicher Würdenträger (Quästor, Ädil, Konsul). Seine staatswissenschaftlichen Ideen holte er sich aus Griechenland von Stoikern und Epikuräern [1]). Seine politischen Schriften: „de republica“, „de legibus“, wozu auch die Abhandlung „de officiis“ zu zählen ist, enthalten nur einen Abklatsch aus griechischen Philosophen, insbesondere der stoischen und epikuräischen Schule. Er entlehnte ihnen die Idee des Naturrechts als einer aus der Natur des Menschen sich ergebenden Norm. „Ex intima hominis natura haurienda est juris disciplina“, „Lex est ratio summa insita in natura“, „Universus hic mundus una civitas est communis Deorum atque hominum existimanda“. Er versucht die Grundsätze dieses natürlichen Rechtes zu formulieren: „Justitiae primum munus est ut ne cui quis noceat nisi lacessitus injuria, deinde ut communibus utatur pro communibus, privatis ut suis“ (de officiis) [2]).

Die Ideen der Nächstenliebe, die längst vor Christi Geburt aus dem semitischen Asien nach Hellas herübergeweht worden zu sein scheinen, finden bei Cicero rhetorischen Ausdruck. „Omnes inter se naturali quadam indulgentia et benevolentia tunc etiam societatis jure continentur. Natura propensi sumus ad diligendos homines quod fundamentum juris est“ (de Legibus I. 13.). Ob auch diese Grundsätze mit dem wirklichen römischen Staatsrecht in Einklang zu bringen sind, darüber stellt Cicero keine Untersuchung an. Er macht den Eindruck eines Schönredners, der Modephrasen ableiert. Diese stoischen

---

1) „Dalle scuole stoiche, dalla Academia, dalla Nuova Academia, da Epicuro, dai Sofisti raccoglie le idee e mira a fonderle in un ecletismo spesso contraditorio“ sagt mit Recht Mase-Dari in seinem „Cicerone e le sue idee sociali ed economici Turin. 1901. p. 78.

2) Mase-Dari l. c. p. 40 bemerkt richtig: „Il diritto per Cicerone è la difesa sistematica della proprieta privata e si organnizza sovratutto nella legge ... quindi il diritto é la legge degli interessi della oligarchia.“

Grundsätze im Munde Ciceros muten uns als Pose an. Dagegen fühlen wir den echten Römer in jenen Stellen seiner leider nur lückenhaft auf uns gekommenen Abhandlung „de republica", wo er den Unterschied hervorhebt zwischen Moral und Politik, zwischen „justitia" und „sapientia", und wo er verschämt uns zu verstehen giebt, daß man mit der „justitia" weder Staaten gründen noch sie erhalten, geschweige denn vergrößern kann, wozu unvermeidlich „sapientia" (d. h. Politik im modernem Sinne) nötig ist. In diesen Stellen verrät er seinen inneren Gegensatz, den Gegensatz der ganzen römischen Anschauungsweise zu den Lehren des Stoizismus, wohl aber eine Hinneigung zu einem krassen Epikureismus. „Kann es einen Menschen geben, der es vorzöge, gerecht und unglücklich zu sein, wenn er als Schurke glücklich sein kann?" Cicero würde offenbar keinen Augenblick schwanken, die Rolle des letzteren zu übernehmen. Quis erit tam demens qui dubitet utrum se esse malit? meint er (de republica III. 17.). Und was vom Einzelnen, gelte auch vom Staate. „Nulla est tam stulta civitas quae non injuste imperare malit quam servire juste."

Der Irrtum Ciceros liegt hier in der Gleichsetzung des Einzelnen mit einer Gesammtheit. Wohl ist es richtig, daß ein Staat nie anders handeln kann, als im Sinne seines Interesses; dasselbe gilt auch von den Handlungen anderer Gesammtheiten, Gemeinschaften, Gruppen. Es ist aber falsch, dasselbe vom Einzelnen als allgemein gültig auszusagen. Im Einzelnen kann eine bessere Überzeugung, ein höheres und edleres Fühlen, die instinktiven Triebe überwinden. Der Einzelne kann sogar sein Leben einem höheren Interesse, einem höheren, idealen Gefühle opfern. Das hat Cicero der Römer und Epikuräer nicht begriffen. Er zitiert das Beispiel der zwei Schiffbrüchigen, die sich rettend einen Balken erfassen, der sie beide nicht tragen kann und fragt, was wohl der Stärkere nun machen wird. Wird er den Schwächeren nicht ins Wasser werfen? Si sapiens est, lautet die Antwort, faciet; ipse enim pereundum est nisi fecerit. Si autem mori maluerit quam manus inferre alteri, jam vero justus ille, sed stultus est, qui vitae suae non parcat dum parcit alienae."

Echt römischer Sinn offenbart sich in diesen Anschauungen. Noch hatte Rom semitischen Ascetismus nicht kennen gelernt; noch hatte es jene „Narren“ aus dem fernen Osten nicht gesehen, die um einer Idee willen freudig ihr Leben hingaben. Erst ein Jahrhundert später sollte es mit eigenen Augen diese sonderbaren Schwärmer sehen. Cicero hatte für Selbstaufopferung nur eine Bezeichnung: Narretei! Für individuelle Hingabe an höhere Zwecke hat er keinen Sinn.

Allerdings den Staat beurteilt er von diesem egoistischen Standpunkt richtiger als die Stoiker. Ihm ist der Staat „coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus“, wobei doch offenbar nur an die herrschende Klasse gedacht wird, die vom Staate den größten Nutzen hat, an die Vollbürger, an die „politische Nation“. Aber allerdings weiß er auch, daß diese Gemeinschaft irgend einem natürlichen Bedürfnisse Rechnung trägt. Denn des Staates „prima causa est ... naturalis quaedam hominum quasi congregatio: non est enim singulare nec solivagum genus hoc ...“ (I. 25.). Unklar schwebt es ihm vor, daß der Mensch ein Heerdentier ist, und daher auf irgend eine natürliche Weise zur staatlichen congregatio gelangt. Mehr Klarheit über diesen Punkt kann man von dem römischen Juristen nicht verlangen, dessen Sinnen und Trachten vielmehr auf die innere Rechtsordnung des Staates im Interesse der Aufrechthaltung der Herrschaft der eigenen Klasse und Partei, gerichtet ist. Diese Tendenz leuchtet auch durch alle Schönrednerei seines Dialogs de republica hindurch. So in der Stelle über die Regierungsformen der Staaten „... omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica ... consilio quadam regenda est ut diuturna sit“ (I. 26.).

Dieses consilium regendi, dieser Regierungsplan, und somit auch die Herrschaftsform kann ja dreierlei sein (nach der bekannten Aristotelischen Doktrin), indem die Regierung „aut uni tribuendum est aut delectis quibusdam aut suscipiendum est multitudini atque omnibus.“ Doch habe jede dieser Regierungsformen ihre Schattenseiten, daher „quartum quoddam genus rei publicae maxime probandum ... quod est ex his modera-

tum et permixtum tribus.“ Unter dem Vorwand einer solchen „gemischten“ Regierungsform konnte tatsächlich die Macht in den Händen einer plutokratischen Oligarchie bleiben, für deren Interesse Cicero wirkte.

Aufrichtiger spricht sich über die Regierungsform hundert Jahre nach Cicero Tacitus aus (55-117 n. Chr.). Auch er gehört ja der herrschenden Klasse in Rom an, empfand aber schwer den Druck der Domitianischen Despotie. Kein Wunder, daß er nach „Freiheit“ lechzt — d. h. nach der alten Senatorenherrlichkeit in der römischen Republik. Dies entschwundene Ideal schwebt ihm vor bei der Abfassung seiner Werke. Vielleicht dachte er an den obigen Ausspruch Ciceros über „gemischte Staatsform“, als er in seinen Annalen über dieselbe sich folgendermaßen skeptisch äußert: „cunctas nationes et urbes populus aut primores aut singuli regunt: delecta ex his et consociata reipublicae forma laudari facilius quam evenire; vel ut evenerit haud diuturna esse potest“ (Annales IV. 33.).

Irgend welche tiefere Erkenntnisse der Natur des Staates suchen wir bei Rednern und Historikern Roms vergeblich.

## Lucius Annäus Seneca (3-65 n. Chr.).

§ 42. Bei Cicero merkt man wohl die Einflüsse des Stoizismus, doch gehen dieselben nicht tief. Ernster scheint die Lehre des Stoizismus Seneca genommen zu haben. Wenigstens deutet darauf der Umstand hin, daß er, trotzdem er der Erzieher Kaiser Neros war, nach dessen Thronbesteigung (54 n. Chr.) an seinem Hofe verdächtigt, geheimer Umtriebe beschuldigt und schließlich zum Tode verurteilt wurde. Als Vergünstigung gestattete ihm sein einstiger Schüler, sich selbst den Tod zu geben, was er denn auch mit echt philosophischer Ruhe und Resignation tat.

Über dieses Verhältnis zwischen Seneca und einem Kaiser Nero wundern wir uns nicht, wenn wir auch nur einen der

Briefe Senecas an Lucilius lesen (den 47.) [1]), worin der stoische Philosoph sich über die Grundlage des römischen Staatswesens, die Sklaverei äußert.

„Es freute mich, heißt es da, von denen, die dich besuchen, zu hören, daß du mit deinen Sklaven auf vertrautem Fuße lebst. Servi sunt? immo homines. Servi sunt? immo contubernales. Servi sunt? immo humiles amici ... Vis tu cogitare istum quem servum tuum vocas ex iisdem seminibus ortum, eodem frui coelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori? Tam tu illum ingenuum videre potes quam ille te servum" u. s. w.

An einer anderen Stelle wendet er sich mit folgenden Argumenten gegen die Behandlung von Menschen als Sklaven. „Sie sind Sklaven? sagt vielmehr, daß sie Menschen sind. Derjenige, den du Sklave nennst, ist ganz so zur Welt gekommen wie du. Nur derjenige ist Sklave, der an der Vernunft keinen Anteil hat — das Tier."

## Kaiser Marc Aurel (121-180 n. Chr.).

§ 43. Daß wir ähnliche Ansichten über Sklaverei, wie bei Seneca, bei Leuten finden, die dem Sklavenstande entstammten, wie z. B. bei dem Zeitgenossen Senecas, Epiktet [2]), ist kein Wunder; daß auch ein römischer Kaiser, Marc Aurel sie teilte, ist ein Beweis der werbenden Kraft neuer Ideen, welche der Zukunft vorauseilen [3]). Während des Quadenkrieges im Nordwesten des heutigen Ungarns, an der Gran lagernd, hat Kaiser Marc Aurel in nächtlicher Einsamkeit in seinem Zelte seine Betrachtungen über Welt und Menschen und seine Lebenserinnerungen niedergeschrieben. Er läßt da diejenigen Personen Revue passieren, denen er Belehrung und Anregung verdankte; darunter befindet sich sein Vetter Severus, der ihm die Idee des freien Staates beibrachte, eines Staates, der auf der natür-

[1]) Seneca Opera Biponti. 1800. III. Bd. p. 131.

[2]) Bonhöfer: Die Ethik des Stoikers Epiktet. 1894.

[3]) Vgl. Marc Aurel's Selbstbetrachtungen. Deutsch v. Schneider 1891 (auch Reclam) und Renan: Marc Aurèle et la fin du monde antique. 1882. S. 259.

lichen und rechtlichen Gleichheit seiner Bürger beruht und die Idee einer Monarchie, welche vor allem die Freiheit der Bürger respektiert.

Mark Aurel bemüht sich die zwei Ideen des Stoizismus, die Naturgesetzlichkeit alles Geschehens und die Wertschätzung des Menschen als vernunftbegabten Wesens miteinander in Einklang zu bringen.

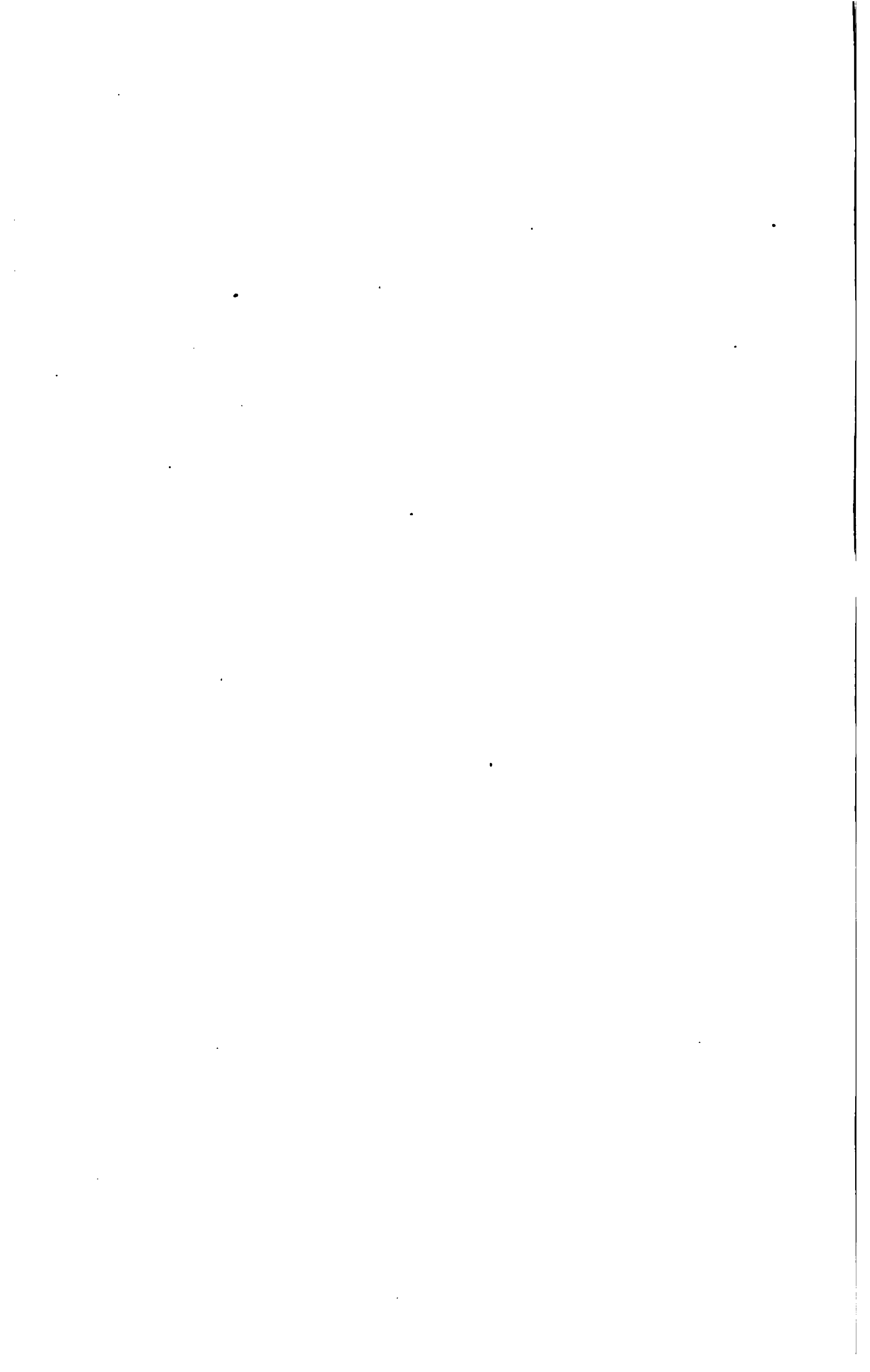
„Aufwärts, niederwärts, alles in der Welt ist in demselben Kreislauf von Jahrhundert zu Jahrhundert . . . Die Urkraft des Weltganzen ist wie ein gewaltiger Strom, der alles mit sich fortreißt. Wie unbedeutend sind selbst diejenigen Staatsmänner, welche die Geschäfte nach den Regeln der Weltweisheit zu lenken wähnen! O Eitelkeit! Was willst du Mensch? Tue doch, was gerade jetzt die Natur von dir fordert. Sei wirksam, so lange du kannst und blicke nicht um dich, ob's einer auch erfahren werde. Hoffe auch nicht auf einen platonischen Staat, sondern sei zufrieden, wenn es auch nur ein klein wenig vorwärts geht, und halte auch einen solchen kleinen Fortschritt nicht für unbedeutend.“ (IX. 28. 29.).

Gegenüber diesem ewigen Kreislauf derselben Erscheinungen, der die Verwirklichung eines platonischen Staates zu erhoffen nicht gestattet, hält Marc Aurel mit den Stoikern fest an der Gleichwertigkeit der Menschen als vernünftiger Wesen. „Haben wir das Denkvermögen mit einander gemein, so ist uns auch die Vernunft gemeinsam, kraft der wir vernünftige Wesen sind; ist dies der Fall, so haben wir auch die (innere) Stimme gemein, welche uns vorschreibt, was wir tun und lassen sollen; dann haben wir auch alle ein gemeinschaftliches Gesetz; daher sind wir Mitbürger untereinander und leben zusammen unter einer Regierung; dann ist die Welt gleichsam unser Staat . . . von diesem gemeinsamen Staate haben wir das Denkvermögen, die Vernunft und die gesetzgeberische Kraft . . .“ (IV. 4.).

Diese Naturgesetzlichkeit aller äußeren Erscheinungen und Vorgänge erzeugt in dem nach Naturgesetzen handelnden Menschen mit Notwendigkeit die gleichen Gedanken und Gefühle. Diese Tatsache illustriert der Sarmatenbesieger mit köstlicher

Selbstironie in folgender Stelle: „Eine kleine Spinne ist stolz darauf, wenn sie eine Fliege erjagt hat; mancher Mensch, wenn er ein Häschen; ein anderer, wenn er in seinem Netz einen kleinen Fisch; ein anderer, wenn er einen Eber oder Bären und noch ein anderer, wenn er Sarmaten fängt. Sind dann aber diese, wenn man die Triebfeder untersucht, nicht insgesamt Räuber?“ (X. 10.).

---



## II.

# Das christliche Europa

## bis zum 17. Jahrhundert.

## Das Urchristentum.

§ 44. Für die Aufnahme der Lehren des Christentums war in dem niedergehenden römischen Reiche durch den Stoizismus der Boden vorbereitet. Das Christentum war in Kleinasien dem Boden der semitischen Kultur entsprossen; man muß es als die Frucht semitischen Geistes betrachten. Über die ersten Anfänge seiner Verbreitung in Rom ruht ein dichter Schleier. Der erste Kirchenhistoriker Eusebius weiß uns darüber nichts zu sagen. Ebenso sind die Anfänge der Christengemeinden in Alexandria, Karthago, Lyon und in den Städten Deutschlands (Trier, Köln, Tongern, Mainz und Metz) in Dunkel gehüllt [1]).

Wahrscheinlich kam die Lehre Christi durch die aus Kleinasien nach dem römischen Reiche in Europa einströmenden semitischen (phönizischen und jüdischen) Kaufleute und Händler, die dieselbe in ihren europäischen Ansiedlungen und Gemeinden verbreiteten. Waren es doch Lehren, welche den unter den römischen Cäsaren unterdrückten und beherrschten Klassen als „frohe Botschaft" willkommen sein mußten — Lehren, die gegen die Reichen und Mächtigen gerichtet, den Armen und Unterdrückten Erlösung und Befreiung in Aussicht stellten und ihnen Trost in Ungemach und Bedrückung spendeten. In solchen Juden-Christengemeinden erstanden die ersten Prediger des „Gotteswortes", die dann als Heilige und Kirchenväter ver-

---

1) Vgl. Hauck, Deutsche Kirchengeschichte. I. B.

ehrt wurden und deren Predigten schriftlich verbreitet, die Anfänge der patristischen Literatur bilden. Ihrer Form nach sind es meist Erläuterungen und Erklärungen der Evangelien, die doch auch erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts nach Chr. entstanden sind.

All diese evangelischen und patristischen Lehren sind nun weit entfernt, irgend eine Staatstheorie zu enthalten, vielmehr sind sie die reine Negation des Staates, indem sie die Grundlage desselben, Besitz und Eigentum, ja sogar die Familie als mit den neuen Heilslehren unvereinbar, somit als verdammenswert hinstellen. In ihrer Gesamtheit zeigen diese Lehren des Urchristentums eine vollkommene Verkennung der sozialen Verhältnisse und der Natur der Menschen. In letzter Konsequenz führen sie zum Aszetismus und zur Weltflucht in all ihren Formen.

Schon das Evangelium Matthäi legt dem Heiland die Worte in den Mund: „Wer da verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern, oder Vater oder Mutter, oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird hundertfältigen Lohn ernten und das ewige Leben" (19. 29.), Und nach dem Evangelium Lucae soll Christus gesagt haben: „So jemand zu mir kommt und nicht entsagt Vater und Mutter, Weib und Kindern, Brüdern und Schwestern, dazu auch seinem eigenen Leben, der kann nicht mein Jünger sein" (14. 26.).

Was Wunder, wenn in weiterer Entwicklung solcher Grundsätze die Kirchenväter Lehren vortragen, die dem modernen Kommunismus und Sozialismus auf ein Haar gleichen. So ruft (im 4. Jahrh.) der heilige Basilius den Reichen zu: „Ihr Elenden . . . was nennt ihr euer Eigentum? Von wem habt ihr es erhalten? Ihr handelt wie ein Mann im Theater, der sich beeilt, alle Plätze zu belegen und die andern nun hindern will einzutreten, indem er zu seinem Gebrauch sich vorbehält, was für alle da ist. Wodurch werden die Reichen reich, als durch Besitznahme von Dingen, die allen gehören"? [1])

---

[1]) Villegardelle Hist. des idées socialistes avant la revolution francaise. Paris 1846.

„Die Erde war allen gegeben in Gemeinschaft, schreibt der hl. Ambrosius (340-397), warum eignet ihr Reichen sie euch an ausschließlich? Die Natur hat alles geschaffen für alle; die Natur hat die Gemeinschaftlichkeit geschaffen. Die Usurpation schuf das Privatrecht" (De officiis).

Mit solchen Schlagworten läßt sich leicht Opposition machen gegen die herrschenden Klassen, denn die Massen gewinnt man bald damit. Als Mittel also für praktische Sozialpolitik sind solche Lehren und Schlagworte von jeher und auch heutzutage wirksam. Wahrheiten über den Staat, staatswissenschaftliche Erkenntnisse enthalten sie nicht.

## **Der hl. Augustin** (353-430).

§ 45. Den Höhepunkt erreichte obige evangelische und patristische Richtung in dem hl. Augustin. Derselbe war 353 in Afrika geboren und führte als reicher Heide ein lustiges Leben. Erst 387 wurde er in Mailand vom hl. Ambrosius getauft, worauf er nach Afrika zurückkehrte, seine Güter verkaufte, den Erlös den Armen schenkte und einem aszetischen Verein beitrat, dessen Haupt er wurde (die Augustiner). Im Jahre 391 trat er in den geistlichen Stand als Presbyter und predigte mit großem Erfolge. Er starb 430 während der Belagerung Hippos durch die Vandalen.

Sein Werk „de civitate Dei" stellt dem weltlichen Staat, der ein Werk des Bösen ist, den Staat Gottes entgegen — eine religiöse Phantasie. Der weltliche Staat übe nicht Gerechtigkeit, sondern Herrschaft und Gewalt; er wird mit Räuberhorden verglichen. „Denn sind nicht auch Räuberhorden Staaten im Kleinen"? fragt der hl. Augustin. Zum Beweis, daß Staaten nichts anderes sind, als große Räuberhorden, zitiert er die Kriege, denn „was heißt die Grenznachbarn mit Krieg überziehen . . . als Räuberei im Großen treiben"? Auch alle Herrschaft von Menschen über Menschen hält der hl. Augustin für ungerecht und gegen die Absicht Gottes verstoßend, denn Gott wollte, „daß das vernünftige Geschöpf n u r über vernunftlose,

über Tiere herrsche, nicht aber daß der Mensch den Menschen befehlen sollte."

Diese Anschauungen des hl. Augustin [1]) sind die Reaktion gegen die damals im römischen Reiche herrschende Barbarei. Die Schilderungen, die uns der hl. Augustin vom weltlichen Regimente giebt, sind nicht übertrieben; man denke nur an all die Barbarenstämme, die mit Feuer und Schwert im römischen Reiche damals wüteten, und die Herrschaft übten. Auf den Staat anderer Zeiten passen diese Schilderungen und Urteile nicht. Auch eine gereifte objektive Erkenntnis des Staates ist in denselben nicht enthalten. In der Methode der Beweisführung des hl. Augustin, wo die Berufung auf den Willen Gottes, auf Bibel und Evangelium die unantastbaren Grundlagen bilden, sehen wir schon die verhängnisvollen Keime der scholastischen Methode, die so lange nachher in Europa alle Wissenschaften beherrscht.

## Die röm.-kathol. Kirche.

§ 46. Wenn uns die Lehren der Kirchenväter und des hl. Augustin als Reaktion der Unterdrückten gegen die herrschende Barberei erscheinen, so mußten diese Lehren sich ändern in dem Maße, als das Christentum zur Macht gelangte, als es einen heidnischen Kaiser Konstantin d. Großen (312), sodann nordische Barbaren für sich gewann (496 Taufe Chlodwigs), und schließlich die fränkischen Könige und Kaiser mit der Kirche sich verbanden. Damit hörte die Kirche auf, eine unterdrückte Gemeinschaft zu sein und stieg allmählich zu einem Machtfaktor auf, der weltlichen Besitz, Güter und Reichtümer erwarb. Diese Tatsache mußte einen Einfluß üben auf die ganze Denkungsart der Geistlichkeit, welche nun ausschließlich die Kirche repräsentierte. Diese grundstürzende Wandlung in den Anschauungen der „Kirchenväter" tritt am deutlichsten hervor in der Frage der Gewissensfreiheit. So lange das Christentum unterdrückt und verfolgt war (in den ersten drei Jahrhunderten)

---

[1]) Vgl. m. Allgem. Staatsrechte. S. 440.

eiferten die Kirchenväter für Gewissensfreiheit. „Religion solle Privatsache sein", sagten sie, so wie die heutigen Sozialisten — und forderten demnach vollkommene religiöse Toleranz. „Es ist eine Gottlosigkeit, jemandem in Glaubenssachen keine Freiheit zu lassen", schrieb der älteste Kirchenvater Tertullian (150-220) in seiner Apologie des Christentums (cap. 24). „Jedermann hat das Recht diejenige Gottheit anzubeten, die ihm gefällt; der Glaube des einen kann dem andern weder nützen noch schaden. Es ist nicht Sache der Religion irgend einen Zwang auszuüben in Glaubenssachen; denn Glaubensbekehrung soll freiwillig erfolgen, aber nicht unter irgend einem Zwang." Und noch der hl. Athanasius, der „Vater der Orthodoxie" im 4. Jahrhundert bezeichnet Religionsverfolgungen als eine „teuflische Erfindung." Die Zeiten änderten sich, als die Kirche mächtig und herrschend wurde, fand sie es gerecht, Andersgläubige mit Gewalt zu bekehren oder zu verbrennen. In dieser Wandlung offenbart sich ein ewiges Lebensgesetz sozialer Gruppen. Sind sie schwach und unterdrückt, dann überfließen sie von Gesinnungen der Freiheit und Duldsamkeit; erlangen sie Macht und Herrschaft, dann verfolgen sie Andersdenkende, Andersgläubige, Anderssprechende mit Feuer und Schwert.

Diese Änderung in der Machtstellung der Kirche vollzog sich zwischen dem Ende des 4. Jahrhunderts (Bekehrung Konstantins) und dem Ende des 8. Jahrhunderts (Karl d. Große). Während dieser vier Jahrhunderte herrschte ein leidliches Einvernehmen zwischen Kirche und Staat. Erstere brauchte den letzteren und begann ihn zu umschmeicheln und der Staat, halb noch heidnisch im Süden und ganz barbarisch im Norden, erkannte doch in der Kirche ein gefügiges und geeignetes Werkzeug für seine Macht- und Herrschaftszwecke. Aber seit der Mitte des 9. Jahrhunderts ändert sich dieses Verhältnis. Die Kirche beansprucht immer entschiedener den Vorrang vor der weltlichen Herrschaft. Zur Begründung ihres Anspruches beginnt sie sich falscher Urkunden zu bedienen. Eine solche Sammlung falscher Urkunden ist die pseudo-isidorische Dekretalen-Sammlung. Sie enthält erdichtete Briefe (epistolae decre-

tales), die angeblich von Päpsten des 1. und 2. Jahrhunderts herrühren sollen und worin Theorien über das Verhältnis von Staat und Kirche vorgetragen werden. Die Tendenz derselben ist eine doppelte. Erstens wird die Suprematie der Kirche über den Staat begründet, zweitens wird das Primat der römischen Kirche über alle andern verteidigt. Diese Theorien beherrschten das ganze Mittelalter oder besser gesagt, sie dienten zur Rechtfertigung der Herrschaft der römischen Kirche über die Staaten des Mittelalters in Europa. „Diese Sammlung von Fälschungen, sagt Wattenbach, bildet die Grundlage des Kirchenrechts" (Geschichte des Papsttums, S. 63). Die Grundsätze desselben läßt der Pseudoisidorus einen der ersten Päpste, Clemens I., folgendermaßen aussprechen: „Petrus befahl allen Fürsten der Erde und allen Menschen den Priestern zu gehorchen und vor ihnen sich zu beugen..., die aber sich dessen weigern, seien verflucht und geächtet und aus der Kirche ausgestoßen." Eine andere Urkunde dieser Sammlung, angeblich ein Privileg Gregors des Großen an ein Kloster, enthält folgende Stelle: „Wenn ein König, Fürst, geistlicher oder weltlicher, die Vorschriften dieser Dekrete verletzt..., soll er seines Amtes entsetzt werden (privetur suo honore)." Es ist klar, daß diese Sätze nichts anderes sind als Formulierungen der Ansprüche der römischen Kirche des 9. Jahrhunderts, gekleidet in erdichtete Aussprüche von Päpsten der ersten Jahrhunderte.

An die pseudo-isidorische Sammlung schließt sich seit dem 9. Jahrhundert, eine Reihe von staats-kirchenrechtlichen Schriften über das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Macht. Daneben wird auf Synoden und Konzilien auch über dieses Verhältnis diskutiert und werden bezügliche Beschlüsse gefaßt.

Hinkmar, Erzbischof von Reims (806-882) will in seiner Schrift „de potestate regia et pontificia" die Grenzen beider Gewalten feststellen, welche bestimmt sind zusammenzuwirken und sich zu einer Universalmonarchie zu verschmelzen. „Christus wollte, sagt Hinkmar, daß die christlichen Fürsten der Päpste bedürfen für ihr Seelenheil, und daß die Päpste der Fürsten sich bedienen zur Besorgung ihrer weltlichen Angelegenheiten."

Andererseits hat aber auch Hinkmar Rom gegenüber die Rechte der Landeskirche verfochten, wobei er die Giltigkeit der entgegenstehenden Thesen der pseudo-isidorischen Dekretalen in Zweifel zog.

Selbstverständlich sind alle diese Schriften über die Grenzen der weltlichen und geistlichen Gewalt nicht wissenschaftlicher Natur und fördern keinerlei Erkenntnisse. Sie sind Tendenzschriften, mittelst deren der Kampf zwischen Staat und Kirche geführt wird, dabei aber auch manch' innerer Kampf zwischen den Landeskirchen und der bischöflichen Gewalt einerseits und dem Papsttum und Rom andererseits. Nebenher nur werden in diesen Streitschriften prinzipielle Fragen gestreift, die für die Förderung der politischen Wissenschaft insoferne von Bedeutung sind, als sie anregend wirken.

Je heftiger nun dieser Kampf zwischen Kirche und Staat einerseits, zwischen Landeskirchen und Rom andererseits tobte, desto reichhaltiger wird die publizistische Literatur und desto wirksamer und allseitiger ihre Anregungen.

Den Höhepunkt des Kampfes und der publizistischen Bewegung bildet das 11. Jahrhundert, insbesondere die Zeit Papst Gregors VII. und Kaiser Heinrich IV. Papst Gregor VII. hatte alle Widerstände in der Kirche selbst überwunden und holte zu einem letzten wuchtigen Schlage gegenüber der weltlichen Gewalt aus, um sie der Kirche zu unterwerfen. Seine Reden und Schriften gegen die Gewalt der weltlichen Fürsten waren niederschmetternd. „Wer weiß es nicht, schreibt er (1081) an Hermann, Bischof von Metz, daß die Fürsten ihre Herrschaft über die Menschen den Feinden Gottes verdanken, die durch Hochmut, Raub, Verrat, Meuchelmord und alle anderen Verbrechen, geleitet vom Satan, herrschen wollten über ihres Gleichen, d. i. über Menschen" [1]). Vergebens beriefen sich die Verteidiger der weltlichen Gewalt auf den Satz der heiligen Schrift: „Alle Gewalt komme von Gott." Die Kirche antwortete ihnen mit unzähligen anderen Stellen derselben heiligen Schrift,

[1]) Vgl. Mirbt: Die Publicistik im Zeitalter Gregors VII. (1894). S. 23.

die dem leidenschaftlichen Hasse gegen Könige und Fürsten Ausdruck gaben. Man zitierte kirchlicherseits den Propheten: „Sie herrschten aber nicht durch mich; sie waren Fürsten, aber ich kannte sie nicht“; man zitierte den hl. Augustin: „Wenn die weltliche Macht etwas befiehlt, was gegen die Satzung Gottes ist, verachtet sie“!

Die Verteidiger der weltlichen Macht beriefen sich auf das Gebot der Nächstenliebe und auf die Verkündigung: „Friede sei auf Erden.“ Da kamen sie aber schlecht an. Die Verteidiger der Kirche antworteten ihnen mit den Worten Christi: „Derjenige, der da nicht haßt seinen Vater, seine Mutter, seinen Bruder und seine Schwester, ja sein eigenes Leben, kann nicht mein Schüler sein“; auch hätte der Heiland gesagt: „Glaubet nicht, daß ich kam um Frieden zu bringen der Erde — nein, nicht um den Frieden zu bringen kam ich, sondern das Schwert.“ Diese leidenschaftlichen und haßerfüllten Interpretationen des Evangeliums im Interesse der streitenden römischen Kirche fanden eine ruhige und würdevolle Widerlegung in der Schrift: „De unitate Ecclesiae conservanda“, die kurz nach dem Tode Gregors VII. erschien und weit verbreitet war.

In diesen literarischen Kämpfen um die Suprematie von Kirche oder Staat schienen die Rollen verwechselt zu sein. Die Verteidiger der geistlichen Macht predigten Haß und Krieg — im Namen des Evangeliums; die Verteidiger der weltlichen Macht forderten Frieden und Eintracht und beriefen sich auf die Gebote christlicher Demut und Liebe und auf die Heilighaltung geleisteter Eide.

Wie immer und überall unterlagen auch in diesem Kampfe diejenigen, die die schöneren Grundsätze im Munde führten: denn das tun immer die Schwächeren — der Sieg aber gehört dem Stärkeren. Der Stärkere war aber seit dem 10. Jahrhundert bereits die Kirche. Ihre wundervolle Organisation, ihre festen Grundlagen — denn sie ruhte auf der geistigen Beschränktheit der Massen und auf den gemütlichen Bedürfnissen der Menschen — sicherten ihr den Sieg. Das mächtige deutsche

Kaisertum unterlag ihr — der Bußgang Heinrichs IV. nach Canossa war nur ein Sinnbild der Unterwerfung der katholischen Staaten Europas unter die Herrschaft Roms. Die einstige Weltherrschaft des heidnischen Roms war wiedererstanden in neuer Form. Das Wesen der Sache blieb dasselbe: Völker und Staaten leisteten nun ihren Tribut an Rom in Form des Peterpfennigs. Den schlauen Römern blieb es sich gleich, wie man das Geld benennt — wenn man es ihnen nur schickte. Ihr altes Herrschertalent bewährte sich in der genialen Organisation der katholischen Kirche.

## Die siegreiche Kirche.

§ 47. Nach zwei Richtungen hin entfaltet die siegreiche Kirche seit dem Anfang des 12. Jahrhunderts ihre theoretische Tätigkeit.

Einerseits wird die Lehre von der Suprematie der geistlichen Gewalt über die weltliche in schroffster Weise bis zu ihren letzten Konsequenzen (Monarchenmord!) ausgebildet; andererseits werden die Lehren von dem Vorzug des Verzichtes auf weltliche Güter ja! von dem Verdienst des Aszetismus zum Fenster hinaus verkündet.

Die erstere Richtung repräsentiert in umfassendster Weise das Decretum Gratiani (erschien 1150), die von dem Kamaldulensermönch Gratian veranstaltete Sammlung kirchenrechtlicher Satzungen (canones) (s. unten S. 99). Die Sammlung enthält viele seither berühmt gewordene Aussprüche, die während der späteren Jahrhunderte immer und immer wieder in Verteidigung der Vorherrschaft der Kirche zitiert wurden und zu wahrhaften geflügelten Worten, die die streitbare Kirche stets im Munde führte, sich gestalteten. So z. B.: „Der Unterschied zwischen Kaisertum und Papsttum ist so groß wie der zwischen Mond und Sonne." Daran knüpfte man den Schluß, daß das Kaisertum (der Mond) sein Licht empfange von der Kirche (der Sonne). Alle diese Satzungen wurden gestützt durch Geschichtsfälschungen, wie z. B. durch jene berüchtigte von der Schenkung

Konstantins d. Großen (s. unten S. 99). Neben dieser kirchlicherseits verfolgten Macht- und Herrschaftstendenz nimmt sich ganz wunderlich aus die von einer ganzen Schaar von Mönchen verbreitete asketische Lebensansicht, wonach die „Ertötung des Fleisches", vollkommene Bedürfnislosigkeit und daher auch Verachtung von Besitz und weltlichen Gütern als höchstes Verdienst vor Gott gelten sollte. Wenn die Vertreter dieser Richtung manchmal auch scheinbar mit den Macht- und Herrschaftstendenzen der Papsttums und der Kirche in Widerspruch gerieten: man ließ sie gewähren. Waren doch auch die asketischesten Klöster für Rom eine Art Saugapparate, mittelst welcher ungeheurer Besitz und Reichtümer für die „tote Hand" aufgespeichert wurden. Angesichts dieser Tatsache ließ sich Rom die asketischen Reden und Schriften schon gefallen.

## Bernard von Clairveaux.

§ 48. Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung war der Cystercienser Bernard von Clairveaux (1091-1153). Er eiferte gegen den Geist der Herrschsucht, der sich in der Kirche offenbare. „Mögen die Könige und weltliche Fürsten sich um die Güter dieser Erde kümmern: das ist nicht die Domäne der Kirche. Warum strecket ihr eure Sensen aus auf den Acker des Nachbars"? (De consideratione I. 1. c. 6.). Er erinnert daran, daß den Aposteln „die Herrschaft verboten, dagegen der Dienst geboten war" (daselbst I. 2. c. 6.). „Die apostolische Autorität sei wohl vereinbar mit dem Mangel jeder Herrschaft." Rom war so klug, solche Schwärmer, die den Geist der römischen Kirche nicht begriffen, bei Lebzeiten ungeschoren zu lassen und nach ihrem Tode heilig zu sprechen. Die Politik des Papsttums, die eine durchaus weltliche war und Herrschaftstendenzen verfolgte, brauchte deswegen von ihrem Wege nicht um eines Haares Breite abzuweichen. Sie fand übrigens unter den hervorragendsten Geistern der streitenden Kirche mächtige Stützen. Sonderbarerweise war es sogar ein Freund des hl. Bernhard, der die Lehre von der Suprematie der geistlichen über

die weltliche Herrschaft theoretisch fortbildete. Es war das der Mystiker Hugo von Saint-Victor (1097-1141). „Die geistliche Macht, sagt er, ist berufen die weltliche einzusetzen, aber auch über sie zu richten; sie selbst aber, die geistliche Macht ist von Gott eingesetzt und kann daher nur von Gott gerichtet werden“ (de sacramentis). Kein Wunder, daß solche Theorien von energischen und herrschsüchtigen Kirchenfürsten überall in die Praxis übersetzt wurden und zu schweren Konflikten mit der weltlichen Macht führten. Der bekannteste Fall ist der des Erzbischofs von Canterbury, Thomas Becket (1117-1170). So lange er in untergeordneten Stellungen sich befand, unterstützte er die Tendenzen der weltlichen Macht; als er aber mit Unterstützung König Heinrichs II. Erzbischof von Canterbury wurde, begann er gegen die Staatsgewalt anzukämpfen, völlige Exemtion der Geistlichen von weltlicher Gerichtsbarkeit und Selbständigkeit des Kirchenvermögens zu fordern. Im Jahre 1170 wurde er von einigen königlichen Söldnern an den Stufen des Altars ermordet, welches Verbrechen der Sache der Kirche nur nützte und den religiösen Fanatismus im Volke steigerte [1]). Thomas Becket hatte seine Forderungen bezüglich der Unabhängigkeit der Geistlichen und des Kirchenvermögens von der weltlichen Gewalt auf folgende These gestützt: „Die Kirche bestehe aus zwei Ständen, dem geistlichen und dem Laienstande. Zu ersterem gehören die Apostel (und ihre Nachfolger), die Bischöfe und die Schriftgelehrten; den Laienstand bilden die Könige, die Fürsten, Herzoge, Grafen u. s. w. Es ist Tatsache, daß die Könige ihre Gewalt von der Kirche erhielten; die Kirche aber erhielt ihre Gewalt nicht von den Königen, sondern von Christus.“ Im 12. Jahrhundert wollte sich die Kirche nicht mehr daran erinnern, daß sie ihre weltlichen

---

1) Das blutige Drama von Canterbury wurde im 13. Jahrh. zum Vorbild einer Erdichtung in Polen, wo man einen Krakauer Bischof des 11. Jahrh. Stanislaus, eine ähnliche Rolle dem polnischen Könige Boleslaus II. gegenüber spielen ließ. Doch war das eine tendentiöse Geschichtsfälschung. Denn jener Krakauer Bischof Stanislaus war ein Anti-Gregorianer und verteidigte die Unabhängigkeit der polnischen Landeskirche gegen Gregor VII., dessen Anhänger der König Boleslaus II. war. Vgl. darüber die Beilage zur Allgem. Zeitung (München) 1899, Nr. 46: „Klerikale Geschichtsfälschung in Polen“ und die Berliner „Zukunft“ v. 15. Dez. 1900 (IX. Jahrg. Nr. 11) „Los von Rom.“

Güter und damit auch eine Grundlage ihrer Macht von den Königen erhielt.

## Johann von Salisbury.

§ 49. Dem Mann der Tat, der zum Märtyrer geworden, folgt auf dem Fuß sein Freund und Sekretär, der größte kirchliche Theoretiker des Monarchenhasses Johann von Salisbury, Bischof von Chartres (1115-1180). Allerdings verschanzt er sich, um seine giftigen Pfeile gegen die weltliche Gewalt zu schleudern, hinter die Unterscheidung von König und Tyrann. In seinem Werke: Policraticus sive de nugis curialium, giebt er uns ein vollkommenes System jener kirchlichen Ethik, die später von den Jesuiten kultiviert wurde, und die er auf diesen ganz willkürlich und scholastisch konstruierten Begriffen von König und Tyrann basiert. „Der wahre Fürst, sagt er, kämpft für die Gesetze und für die Freiheit des Volkes; der Tyrann tritt die Gesetze mit Füßen und macht die Völker zu Sklaven. Ersterer ist ein Abbild der Gottheit, letzterer ist der leibhaftige Luzifer. Den Ersteren solle man lieben; den Tyrannen solle man töten“ (plerumque occidendus). Bedenkt man, daß in den Augen dieses bischöflichen Fanatikers nur diejenigen „echten“ Fürsten Gnade finden, die „für die Gesetze und die Freiheit des Volkes kämpfen“; mit solcher Freiheitskämpferei aber gemeiniglich Monarchen sich nicht befassen, so kann wohl der Bischof Johann von Salisbury als der erste „Propagandist der Tat“ betrachtet werden. Übrigens zieht er aus der Prämisse, daß man „den Tyrannen töten könne“, einen für jesuitische Moral charakteristischen Schluß, daß „es erlaubt sei, dem Tyrannen zu schmeicheln; denn wen man töten darf, dem darf man auch schmeicheln“ (ei namque licet adulari quem licet occidere). Man weiß nicht, was man in diesen Sätzen mehr bewundern soll, Scholastik oder Jesuitismus. Jedenfalls ist der Bischof von Chartres der erste, der die alte Catilinarische Idee vom Tyrannenmord auf den Boden des christlich-germanischen Europa verpflanzte. Wir werden sehen, daß er in den folgenden

Jahrhunderten, insbesondere in den Reihen des Klerus eifrige Nachfolger hatte.

## Das Decretum Gratiani.

§ 50. Während aber die Schriften einzelner Kirchenfürsten noch immer nicht als der offizielle Ausdruck der Grundsätze der Kirche angesehen zu werden brauchen, so müssen wir einen solchen allerdings in dem Decretum Gratiani sehen, einer Sammlung von Kanonen, welche der Kamaldulensermönch Gratian gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts veranstaltete, und welche bald darauf als Grundlage der kanonistischen Wissenschaft und des Kirchenrechts in den theologischen Schulen angenommen wurde.

Die Ansprüche der Kirche, die hier als ihr zustehende Rechte aufgeführt sind, werden auf einer Anzahl von Geschichts- und Aktenfälschungen basiert, die erst von der Kritik späterer Jahrhunderte als solche erkannt wurden, zunächst aber als unanfechtbare Wahrheiten galten. Hieher gehört der angebliche Treueid, den Kaiser Otto dem Papste Johann geleistet haben solle (Constitutio Othonis), wodurch er quasi der Vasall des Papstes wurde.

Die zweite grundlegende Fälschung dieser Sammlung ist die sogenannte „Schenkung Constantins", die allerdings schon vor Gratian in früheren Kanonensammlungen vorkam (s. oben S. 92).

Darnach hätte Kaiser Konstantin, als er von Rom seine Residenz nach Byzanz verlegte, dem Papst Sylvester das ganze weströmische Reich mit Rom, den Lateran mit sammt seinen kaiserlichen Insignien geschenkt. „Diese lächerliche Geschichte, schreibt Paul Janet, von einigen unwissenden Mönchen erfunden, wurde im Mittelalter zum Rechtstitel, auf den sich die Verteidiger des Papsttums zumeist beriefen." Denn nach dem Decretum Gratiani war es der Papst, der das ihm von Konstantin geschenkte Kaisertum auf Karl dem Großen und sodann auf Otto dem Großen übertrug!

Auf all diese „Rechtstitel" gestützt, beansprucht Papst Innocenz III. (1198-1216) das Recht, die deutsche Kaiserwahl zu bestätigen. Auch von den dem Kaiser geleisteten Treueiden der Fürsten und Untertanen könne der Papst entbinden, da nur ihm das Urteil darüber zustehe „utrum juramentum sit licitum aut illicitum." Schließlich beansprucht er die höchste Jurisdiction über alle weltliche Gewalt, da „nur er über alle Sünden zu entscheiden habe."

## **Thomas von Aquin** (1227-1274).

§ 51. Die siegreiche Kirche hatte sich ihre Staatstheorie und mit dem Decretum Gratiani nun auch ihr Kirchenrecht geschaffen. Allerdings war erstere wie letzteres von dem Geist des Urchristentums schon recht weit entfernt, desto mehr aber war beides dem Geiste des heidnischen Altertums näher gekommen. Kein Wunder denn, daß die Kirchenlehrer des 13. Jahrhunderts allmählig den Lehren des Aristoteles und dessen Staatslehre Geschmack abzugewinnen anfangen. Mit den Lehren des Urchristentums konnte die in Besitz und Reichtümern schwelgende römische Kirche nichts mehr anfangen, da war der nüchterne Aristoteles, mit seiner Theorie der Herrschaft und seiner Rechtfertigung der Sklaverei ihr schon viel genießbarer. Insbesondere mußte das bei einem Sprößling einer italienischen gräflichen Familie der Fall sein, der die geistliche Carière ergriff, als einen der beiden, den herrschenden Klassen vorbehaltenen einträglichen Berufe. Denn, neben befehlenden und einträglichen Stellen im Staate, gab es ja für hochgeborne Menschen im Mittelalter (und wohl auch noch heute) keine passendere Stellung als höhere kirchliche (und klösterliche) Ämter und Würden. Die beste Vorbereitung für solche geistliche Carièren gaben damals adeligen Jünglingen die Benediktiner. In dem berühmten Benediktinerkloster zu Monte-Cassino ward denn auch der, 1227 auf dem Schlosse Roccarino im Neapolitanischen geborene Thomas von Aquino erzogen. Nachdem er 1244 in den Dominikanerorden eintrat und bei

Albert dem Großen in Köln in die Künste der Scholastik eingeweiht wurde, begann er daselbst seine Lehrtätigkeit schon 1248, als 21jähriger Docent der scholastischen Philosophie. Schon damals begann er den Aristoteles in usum ecclesiae zu verwenden, wodurch er den heidnischen Philosophen in die christliche Theologie einführte. Papst Urban IV. berief dann den bald berühmt gewordenen jungen Scholastiker nach Italien, wo er in Rom, Bologna und Pisa Philosophie lehrte und zugleich in seinem Orden zum Definitor der römischen Provinz avancierte. Doch zog er sich 1272 ins Dominikanerkloster in Neapel zurück, um seinen Studien obzuliegen, was ihm nicht mehr lange gegönnt war, da er schon 1274 auf einer Reise zur Kirchenversammlung in Lyon starb.

Wir besitzen von ihm ein systematisches philosophisches Werk: „Summa Theologiae", einen Kommentar über des Petrus Lombardus vier Bücher Sententiarum, „Commentarii Sententiarum" und eine Abhandlung „De regimine principum. "Durch alle diese Werke zieht sich wie ein roter Faden, das Bestreben, die tatsächlich unchristliche Welt, an der die Kirche tätigen Anteil nimmt, mit den Grundsätzen und Lehren des Christentums in Einklang zu bringen, d. h. die Praxis der Kirche mit ihrer Theorie zu versöhnen. Diese etwas undankbare Aufgabe sucht Thomas von Acquin mittelst scholastischer Dialectik zu lösen, wobei er viel Geist und Scharfsinn entwickelt, nichtsdestoweniger aber den Eindruck zurückläßt, daß er mehr auf Seiten der Praxis als der Theorie der Kirche steht.

Um diese Aussöhnung herbeizuführen, den offenbaren Widerstreit zwischen der Praxis der Kirche und ihrer Theorie hinwegzudisputieren, konstruiert Thomas verschiedene Arten von Recht und daraus sich ergebend verschiedene Arten von Gesetzen (ewige, natürliche, menschliche, göttliche), um dann die einzelnen Institutionen (Eigentum, Sklaverei, Herrschaft etc.) in die einzelnen Schubfächer einzuordnen, wodurch die verschiedensten Dinge, die untereinander sich widersprechen, jedes rechtlich und gesetzlich wird, nur jedes nach einem andern „Recht" und einem andern „Gesetz." Schon bei der grund-

legenden Definition dieser beiden Begriffe nimmt er darauf Bedacht, daß man alles Mögliche unter dieselben subsumieren könne. Denn er erklärt als das Wesen des Rechts die Vernunft; nun ist aber bekanntlich „Vernunft" ein sehr dehnbarer Begriff, daher auch alles Mögliche „Recht" sein kann.

Das Gesetz aber erklärt er als „die Regel und das Maß unserer Handlungen und Unterlassungen; eine solche Regel könne jedoch nur von der Vernunft aufgestellt werden." In dieser Definition liegt eine Spitze gegen die weltliche Gewalt, denn der Grundsatz des weltlichen Rechts „quod principi placuit legis habet vigorem" ist darnach unhaltbar, da fürstliche Willkühr nicht Prinzip des Rechts sein kann. Man merke nur diese feine scholastische Konstruktion, um der weltlichen Gewalt ein Schnippchen zu schlagen. Auf kirchliches Recht und Gesetz braucht sich ja das nicht zu beziehen — denn die gehören einer ganz andern Ordnung an. Sie sind ja „göttliches Recht" und daher selbstverständlich Ausfluß der höchsten Vernunft.

Indem Thomas von Aquin so immertort zwischen den verschiedenen Kategorien von Recht und Gesetz laviert, bringt er das Kunststück zu Stande, die entgegengesetztesten Grundsätze und Institutionen als gerechtfertigt hinzustellen. So z. B. braucht er die kommunistischen Lehren des Urchristentums nicht zu bekämpfen und kann gleichzeitig das Institut des Sondereigentums billigen. Er meint nämlich, daß das Eigentum nicht „natürlichen Rechts" sei, und darin habe auch das Decretum Gratiani (pars I distinctio 7) vollkommen Recht, denn nach natürlichem Recht ist alles allen gemeinschaftlich, aber, meint er, das Eigentum sei auf Grund „menschlicher Übereinkunft" geschaffen, daher menschliches Recht, als solches aber ist es dem natürlichen nicht zuwider, sondern eine Ergänzung desselben, es ist eine „Hinzuerfindung" des menschlichen Geistes (adinventio rationis humanae).

Auf ähnliche Weise verfährt Thomas mit der Sklaverei. Das Urchristentum und die Kirchenväter verdammen dieselbe; Aristoteles verteidigt sie und die siegreiche römische Kirche

kann ohne dieselbe nicht bestehen. Thomas von Acquin knackt auch diese harte Nuß federleicht — mit seinem scholastischen Nußknacker. Hatte er doch mit gutem Vorbedacht in die Definition des Gesetzes das Merkmal aufgenommen, es solle „das allgemeine Interesse anstreben." Nun wohl! „Es giebt keinen natürlichen Grund, daß der eine Sklave des andern sein solle, aber es kann dem allgemeinen Interesse dienen, es kann ja z. B. dem Schwächern nützlich sein der Sklave des Stärkern zu sein", folglich entspricht ja diese Institution einem menschlichen Rechte, dessen Wesen doch „Vernunft" ist, und das auf diesem Rechte basierte Gesetz strebt ja das allgemeine Interesse an. Allerdings widerspricht ja die Sklaverei dem Prinzip der Gleichheit aller Menschen, welche das Evangelium predigt, aber da hilft sich Thomas von Acquin wieder mit der Erbsünde. Das hatte ja schon der hl. Augustin gesagt, daß Herrschaft und Sklaverei Folgen der Erbsünde seien. Das acceptiert nun Thomas von Aquin. Ob nun dies oder jenes Grund der Sklaverei ist, das tut ja nichts zur Sache. Als Grund und Ursache der Sklaverei ist die Erbsünde dem Scholastiker ganz gut brauchbar, als Folge derselben ist die Sklaverei genügend gerechtfertigt und damit punktum.

## Der Thomistische Staat.

§ 52. Auf obigen in seiner „Summa" und den „Commentarii" entwickelten Grundlagen baut nun Thomas von Aquin in der Abhandlung de regimine principum seinen Staat, der dem Aristotelischen zum Verwechseln ähnlich sieht, obwohl Thomas in wichtigen methodologischen Punkten von Aristoteles abweicht und zwar hinter ihm zurückbleibt. So vor allem in der Auffassung der Wissenschaft vom Staate. Während Aristoteles denselben als Naturwissenschaft auffaßt, da er den Staat als Naturprodukt behandelt, hält Thomas den Staat „als das Hauptsächlichste von dem, was durch die menschliche Vernunft bewirkt werden kann", folglich die Staatswissenschaft für eine „praktische Wissenschaft", d. h. eine solche, welche „nicht

einzig das Erkennen der Wahrheit" zum Gegenstande habe, sondern die „Herstellung" des Staates. Daher seine Abhandlung nicht nur die Erkenntnis, sondern die Herstellung des (geeigneten) Staates zum Zwecke hat.

Zunächst untersucht nun Thomas den Staat auf seine Elemente. Das sind die untersten kleinsten Gemeinschaften, aus denen er besteht. Die erste davon ist die natürliche von Mann und Frau. „Eine zweite Verbindung von Personen miteinander ist die des Leitenden und des Untergebenen; und auch diese kommt von der Natur, die da nicht nur will, daß gezeugt werde, sondern auch noch, daß es dem Gezeugten wohlergehe. Denn jener ist von Natur zum Leiten und Herrschen bestimmt, welcher mit seiner Vernunft voraussehen kann, was dem Wohle förderlich ist und sonach das Nützliche herbeizuführen und das Schädliche abzuwehren vermag. Wer aber durch die Kraft seines Körpers, das im Werke ausführen kann, was der Weise mit der Vernunft vorausgesehen, der ist von Natur Knecht und unterworfen. Offenbar nun gereicht diese Verbindung beiden zum Heile."

Ein drittes Element des Staates ist die Gemeinde, deren mehrere den Staat bilden. Dabei ist es als historisches Dokument von Interesse, daß Thomas von Acquin in der nothwendigen wirtschaftlichen Arbeitsteilung im Staate die Gemeinden als Träger je einzelner Funktionen eine Rolle spielen läßt. „Der Staat, meint er," ist eine vollkommene Gemeinschaft, insoweit es zu seinem Wesen gehört, daß alles in ihm sich vorfindet, was zum menschlichen Leben notwendig ist und genügt. Darum setzt er sich aus mehreren Gemeinden oder Abteilungen zusammen, so daß in der einen das Schmiedehandwerk, in der anderen die Weberei u. s. w. gepflegt wird." In dieser Ansicht des Acquinaten steckt eine Reminiszenz an die historische Tatsache, daß die herrschenden Klassen im Altertum (Ägypten) und Mittelalter den einzelnen Gemeinden des unterjochten Landes je einzelne wirtschaftliche Funktionen zuwiesen [1]).

---

[1]) Vgl. darüber Gumplowicz: Primitive Herrschaftsformen in der Polit.-antropol. Revue, Jahrg. I.

Der Thomistische Staat aber akzeptiert bereitwillig alle die Einrichtungen des heidnischen Staates, denn auch Thomas von Aquin teilt die Aristotelische Ansicht, daß der Staat des Wohllebens wegen da ist (εὖ ζῆν): „Dazu besteht eben der Staat, damit für das zum menschlichen Leben notwendige genügend vorgesorgt ist“ und behufs dieser „genügenden Vorsorge“ muß es eben Herrschende und Dienende geben und allerhand Zwangsorganisationen der Arbeit. Allerdings vom Augustinischen „Gottesreich“ ist der Thomistische Staat genau soweit entfernt wie Urchristentum und verfolgtes Christentum von der siegreichen römisch-päpstlichen Kirche.

Nur aus dieser herrschenden Stellung der römischen Kirche können wir es uns erklären, daß ein Kirchenfürst so sehr die Lehren der Kirchenväter vergessen konnte um den realistischen Satz auszusprechen, daß „von Geburt an die Menschen verschieden sind; die einen nämlich sind dazu veranlagt, daß sie vorstehen, die andern, daß sie unterworfen sind; was aber von Geburt da ist, erscheint mit der Natur gegeben“; ein Satz, der ja ganz richtig ist, wenn man dabei an den Zufall der Geburt und nicht an die Erblichkeit der Stände denkt. Denn, daß Tüchtige und Untüchtige geboren werden, unterliegt keinem Zweifel, aber ebensowenig, worüber Thomas schweigt, daß diese Verschiedenheit individuell ist und nicht wie Heidentum und Mittelalter es annahmen, von „edler“ und „unedler“ Geburt abhängt. Thomas von Aquin geht aber noch um einen Schritt weiter, indem er auch die Sklaverei der im Kriege besiegten nicht verdammt, sondern zu rechtfertigen sucht, wobei er sich auf Salomo's Spruch beruft „die Hand der Starken wird herrschen.“ Das ist nun ganz richtig, nur, wie der ganze König Salomo, wenig christlich.

Übrigens hilft sich Thomas in dieser heiklen Frage der Kriegsknechtschaft mit seiner Unterscheidung zwischen „schlechthin Gerechtem“ und „dem Gerechten in einer gewissen Beziehung.“ Nun gehört die Kriegsknechtschaft nicht in die erstere, wohl aber in die zweite Kategorie. Bei dieser feinen Distinktion beruhigt sich das Gewissen des Scholastikers. Übri-

gens kann man Thomas von Aquin richtige Einblicke in die Natur sozialer Vorgänge nicht abstreiten, und er bezeichnet auf diesem Wege eine wichtige Etappe. So z. B. führt er unter den Rechtfertigungsgründen der Sklaverei auch den an, daß „die Besiegten von den Siegern geschont werden und so, wenn auch als Knechte ihr Leben bewahren“ — womit er vielleicht als Erster die Bedeutung der Sklaverei als eines kulturellen Fortschrittes erkannte.

Seinen Aristoteles hat Thomas von Aquin fleißig studiert. Er verdankt ihm (außer zahlreichen fast wörtlichen Entlehnungen) gewisse naturwissenschaftliche Einblicke ins Menschenleben und viele Analogieen und Vergleiche mit dem Tierreich. So z. B. in nachfolgender Betrachtung: „Wie die Tiere in ihrer Art zu leben sich unterscheiden, ja nach der verschiedenen Art ihrer Nahrung, so bildet die verschiedene Art und Weise des Lebensunterhaltes Verschiedenheiten unter den Menschen. Denn die Tiere, welche andere Tiere fressen, müssen kampftüchtig sein und dürfen nicht in Heerden zusammenleben, sondern getrennt für sich und zerstreut, sonst würde ihnen die Speise fehlen. Jene Tiere aber, die von leicht auffindbaren Früchten leben, scharen sich zusammen .... Ähnlich nun geht es bei den Menschen; die einen finden Speise, obgleich sie weder säen, noch nach Beute suchen. Das sind die am meisten der Muße sich erfreuenden. Dazu gehören die Hirten und Nomaden, die nur diese eine Arbeit haben, daß sie der Herde folgen, wie wenn sie Ackerbauer wären, deren Feld als ein sich bewegendes sich darstellt. Andere finden Speise durch die Jagd, sei es auf Fische oder auf Landtiere oder auch, wie die Räuber auf Menschen. Die dritte Lebensweise ist den meisten Menschen eigen. Danach lebt man von dem, was die Erde hervorbringt ...“

Nach den öden scholastischen Streitigkeiten über den Vorrang geistlicher und weltlicher Macht, die das 11. und 12. Jahrhundert erfüllten, erquickt es uns förmlich, in Thomas von Aquin wieder einmal Beobachtungen des konkreten Lebens und Untersuchungen aus der Naturgeschichte des Menschen zu

begegnen. Diese Beobachtungen und Untersuchungen fördern bei Thomas von Aquin so manche Erkenntnis bezüglich des Staates, die in späteren Jahrhunderten nur zu oft in Vergessenheit geriet. So z. B. die echt soziologische Erkenntnis, daß der Staat „seiner Natur nach nicht eine bloße Vielheit der Personen sei, sondern aus der Zusammengehörigkeit verschiedener Stände entstehe d. h. aus Personen, die mit Rücksicht auf ihre Beschäftigung und ihre Lage einander nicht ähnlich sind." „Man darf, fährt er fort, den Staat nicht mit einem Heere verwechseln, in welchem eben nur Soldaten sind, und wo deshalb die größere Anzahl von Personen in die Wagschale fällt. Auch ist der Staat kein Arkadien, wo die Menge nicht nach verschiedenen Vierteln und Flecken als den Wohnungen der einzelnen, unterschieden wird, sondern wo jeder getrennt für sich allein wohnt, ohne um den andern sich zu kümmern. Da sind allerdings alle einander in ihrem Stande ähnlich. Der Staat ist vielmehr ein vollkommenes Ganzes. Das sehen wir aber in der Natur vor uns, daß das vollkommene Ganze aus einander unähnlichen Teilen besteht, wie der menschliche Leib z. B. aus Knochen, Fleisch und Nerven. Wo in der Natur ein unvollkommenes Ganze sich findet, da sind die dasselbe zusammensetzenden Teile einander ähnlich; wie z. B. dies beim Wasser, bei der Luft oft der Fall ist. Wenn also die Unähnlichkeit der Bürger, ihrem Stande und ihrer äußeren Lage nach fortgenommen wird, so ist da nicht mehr das vollkommene Ganze des Staates. Darum haben wir im V. Buch der Ethik gesagt, daß der Staat erhalten wird durch das Gleichgewicht der verschiedenen Klassen der Bevölkerung, wonach nämlich jeder Klasse die Berücksichtigung zu teil wird, welche sie verdient..."

Hätte man im 18. Jahrhundert Thomas von Aquin's Lehren gewürdigt, so wäre die atomistische Staatstheorie mit ihrer Vergötterung des „Majoritätswillens" der gleichen und freien Staatsbürger nie aufgekommen. Aber allerdings lag ja die Bedeutung dieser Theorie nicht in ihrer Wissenschaftlichkeit und Wahrheit, sondern in den Zielen, die sie erstrebte; sie war

eben, bewußt oder unbewußt, politisches Mittel zur Erreichung politischer Zwecke.

Heute aber muß die richtige Erkenntnis Thomas von Aquin's, bezüglich des sozialen Inhaltes des Staates anerkannt werden und auch die richtige Deutung, die er der Naturtatsache der Heterogeneïtät der sozialen Bestandteile des Staates giebt, daß da nämlich „Bürger von allerhand untereinander verschiedenen Anlagen und Talenten sich finden, von denen der eine nach dieser, der andere nach jener Seite hin nützlich sein kann."

Auf solche Erkenntnisse gestützt, giebt uns Thomas eine Definition des Staates, vor der sich die modernen „organischen Volkspersonen" oder gar die neueste „Verbandseinheit" verstecken können; denn Thomas von Acquin sagt ganz richtig, daß „der Staat darin besteht, daß einige an der leitenden Spitze stehen und die anderen diesen unterworfen sind." Das ist doch klar und verständlich, während z. B. der neueste Schwefel, der Staat sei eine „Verbandseinheit" (Jellinek) nur der nackten Gedankenlosigkeit ein juristisches Gewandlein umhängen möchte.

Auch was der Staat mit all diesen verschiedenen sozialen Bestandteilen in natürlicher Entwicklung erzeugt und worin demnach seine Bestimmung liegt, ahnt Thomas ganz richtig, wenn er sagt, daß „die Einheit (im Staate) erst auf Grund der erziehenden Kraft vernunftgemäßer, gerechter Gesetze entsteht." Diese Einheit, die der Staat aus den heterogenen Elementen erzeugt und erzeugen soll, nennen wir heute — Nationalität.

## Die staats-kirchliche Frage bei Thomas.

§ 53. Wenn auch Thomas von Acquin einen weiteren Gesichtskreis hat, als die Publizisten des 11. und 12. Jahrhunderts, und über die noch zu seiner Zeit vielerörterte Frage bezüglich des Verhältnisses von Staat und Kirche weit hinausgeht, so konnte er es selbstverständlich nicht unterlassen, sich auch über diese zu äußern; bildete sie doch die größte Aktualität auch in seiner Zeit.

Er bewahrt in dieser Frage seine wohltuende Nüchternheit, ohne den offiziellen kirchlichen Standpunkt zu verlassen. „Hat der Papst das Recht Fürsten abzusetzen?“ Dieser Frage setzt er zunächst eine „Distinctio“ entgegen. Man müsse unterscheiden zwischen gläubigen und ungläubigen Fürsten. Über letztere hat der Papst keine Gewalt; die gläubigen Fürsten, wenn sie ketzerisch werden, könne aber die Kirche im Interesse des Glaubens strafen mit Exkommunikation — sonst wäre der Glaube geschädigt. Im Falle der Exkommunikation aber sind die Untertanen ihres Gehorsamseides gegen ihren Fürsten entbunden. Die Begründung dieses Rechtes der Kirche ist echt scholastisch. Denn, den Glauben fälschen, meint er, sei ein schwereres Verbrechen, als die Münze fälschen. Wenn nun die Fürsten die Münzfälscher strafen, so könne die Kirche die Ketzer strafen. Sie tut es, indem sie sie aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausschließt, und sie der weltlichen Strafe überläßt, damit sie durch den Tod von der Welt getrennt werden, sonst würden sie die ganze Heerde anstecken. Eine solche drohende Seuche müsse im Keime erstickt werden. Ein warnendes Beispiel sei ja Arius gewesen. Er war nur ein Funke in Alexandrien — da man es aber unterließ, denselben mit einem Schlag zu löschen, so fachte er einen Weltbrand an.

Im Zusammenhange mit dieser „weltlichen Strafe der Ketzer“ kann Thomas auch der damals viel ventilierten Frage des „Tyrannenmordes“ nicht ausweichen. Er beantwortet sie sehr reserviert, an jene Stelle von Cicero's „de officiis“ anknüpfend, wo Cicero die Mörder Cäsars rechtfertigt. „Man müsse bedenken, sagt Thomas, daß Cicero von jenem Falle spricht, wo sich jemand durch Gewalt der Herrschaft bemächtigt, gegen den Willen der Staatsbürger. In solchem Falle wird derjenige, der zur Befreiung des Vaterlandes den Tyrannen tödtet, gelobt und erhält einen Lohn.“ Daß Thomas von Aquin über eine solche Tat kein Wort der Mißbilligung und Verdammnis hat, wird wohl den späteren Monarchomachen als Ermunterung gedient haben.

## Vorzug der Einherrschaft.

§ 54. Steht einmal der Papst über den weltlichen Fürsten, so ist es selbstverständlich für ihn am bequemsten, wenn es dieser letzteren so wenig als möglich giebt, und das Ideal bleibt dann vom kirchlichen Standpunkt eine Weltmonarchie, wobei der Weltmonarch vom Papste ein- und abgesetzt werden könnte. Wir werden sehen, wie dann später Dante, allerdings in anderm Sinne, für eine Weltmonarchie eintritt: zuerst hat aber eine solche Thomas von Aquin im kirchlichen Sinne mit scholastischen Gründen verteidigt. Er sagt: „Je wirksamer ein Regiment ist, Einheit und Frieden zu erhalten, desto zweckmäßiger ist es. Zweckmäßiger nennen wir ja das, was mehr zum Ziele führt. Augenscheinlich ist aber, daß, was selbst in sich eins ist, die Einheit mehr bewirken kann als mehrere, geradeso wie die wirksamste Ursache der Erwärmung das in sich Warme ist. Folglich ist das Regiment eines einzigen zweckmäßiger als das vieler.

„Ferner ist es augenscheinlich, daß mehrere Regenten die Gesellschaft durchaus nicht in ihrem Bestande erhalten, falls sie unter sich völlig uneins wären. Denn bei einer Mehrheit der Regierenden ist eine gewisse Einheit dazu erforderlich, daß sie nur irgendwie regieren können. Es würden ja auch viele Menschen nicht einmal ein Schiff nach einer Seite ziehen, wenn sie nicht irgendwie einig wären. Geeint wird die Mehrheit durch Annäherung zur Einheit, also regiert besser gleich einer als mehrere nur mit Annäherungen zu einem.

„Ferner ist das, was nach der Natur ist, immer das Beste. Denn in den einzelnen wirkt die Natur immer das Beste. Alles Naturregiment geht aber von einem aus. In der Vielheit der Glieder ist eins, was alle bewegt, das Herz; in den Seelenteilen ist eine leitende Hauptkraft, der Verstand. Auch die Bienen haben eine Königin, und in der ganzen Welt ist ein Gott Schöpfer und Regent. Und zwar hat dies alles einen verstandesmäßigen Grund. Alle Vielheit nämlich leitet sich ab von einer Einheit. Wenn also die Werke der Kunst die Werke

der Natur nachahmen und ein Werk der Kunst um so besser sein wird, je mehr es seinem Vorbilde in der Natur gleichkommt, so muß es notwendig in einer Gesellschaft von Menschen am besten sein, daß sie von einem regiert wird.

„Es ergibt sich dies auch aus der Erfahrung. Landschaften und Städte, die nicht von einem regiert werden, leiden durch Uneinigkeit und sind in beständiger Unruhe, ohne Frieden. Umgekehrt haben Landschaften und Städte, die unter einem Regenten stehen, guten Frieden, blühende Gerechtigkeit und glücklichen Überfluß an allem. Daher verspricht auch der Herr es seinem Volke als ein großes Geschenk durch die Propheten, daß er ihm ein Haupt setzen werde, und daß ein Herrscher in seiner Mitte sein solle."

Daß dieses eine Haupt schließlich nur der Papst sein kann, darüber läßt uns Thomas von Acquin nicht in Zweifel, Seine diesbezügliche Ausführung (de regimine 1. Buch 14. cap.) geht vom Begriffe des Regierens aus und unterscheidet ein doppeltes Ziel desselben, ein weltliches und ein geistliches; da nun letzteres das höhere Ziel ist, so kann die Regierung, die zu diesem höhern Ziel hinführt, nur dem Papste zustehen.

Wir lassen diese ganze Ausführung hier folgen, weil sie uns die scholastische Methode, in einem ihrer geistreichsten und glänzendsten Vertreter kennen lehrt.

* * *

„Regieren heißt, das Regierte in gehöriger Weise zu dem geforderten Ziele führen. So sagt man auch, ein Schiff werde regiert, indem es durch des Schiffers Bemühung auf geradem Wege unversehrt zum Hafen gebracht wird. Wenn nun etwas auf ein Ziel außer ihm gerichtet ist, wie das Schiff auf den Hafen, so wird es zum Amte des Lenkers gehören, nicht allein die Sache in sich unversehrt zu erhalten, sondern sie auch noch überdies zum Ziele zu bringen. Wäre es aber etwas, dessen Ziel und Aufgabe nicht außer ihm selbst läge, so würde die Achtsamkeit des Lenkers sich bloß darauf zu richten haben, jene Sache unversehrt in ihrer Vollkommenheit zu erhalten. Wiewohl sich nun in den Dingen unter und neben Gott, der für alle das Ziel ist, nichts derartiges findet, so wird doch in Bezug auf das nach einem äußeren Ziele

Gerichtete von verschiedenen in vielfacher Weise Bemühung aufgewendet. Der eine sorgt vielleicht dafür, daß die Sache in ihrem Sein erhalten bleibe, ein anderer dafür, daß sie zu höherer Vollkommenheit gelange, wie dies gerade am Schiffe, von dem ja der Begriff der Regierung entnommen wird, sich klar dartun läßt. Da hat der Zimmermann die Sorge für die Wiederherstellung, wenn etwas am Schiffe schadhaft geworden ist, der Schiffer aber die Sorge dafür, das Schiff in den Hafen zu führen. So ist es auch beim Menschen. Der Arzt sorgt, daß das Leben des Menschen gesund erhalten bleibe, der Verwalter, daß die Lebensbedürfnisse ausreichend da sind, der Lehrer der Wissenschaften hat die Sorge dafür, daß er die Wahrheit erkenne, der Sittenlehrer dafür, daß seine Lebensführung verständig sei.

Wäre der Mensch nun nicht zu noch einem anderen äußeren Gute bestimmt, so würden die genannten fürsorgenden Tätigkeiten für ihn genügend sein. Es giebt aber noch ein äußeres Gut für den Menschen, so lange er in der Sterblichkeit lebt, nämlich die höchste Seligkeit, welche im Genusse Gottes nach dem Tode gehofft wird. Daher bedarf der Christ, dem jene Seligkeit durch Christi Blut erworben ist, und der für ihre Erlangung die Bürgschaft des heiligen Geistes erhalten hat, noch einer geistlichen Fürsorge, um durch sie nach dem Hafen des ewigen Heiles geleitet zu werden. Diese Fürsorge wird durch die Diener der Kirche Christi den Gläubigen erwiesen. Nun muß aber die Ansicht über das Endziel der ganzen Gesellschaft die nämliche sein wie über das Endziel des Einzelnen. Wäre das Endziel des einzelnen Menschen irgendein in ihm liegendes Gut, so wäre auch der letzte Zweck bei der Regierung der Gesellschaft gleicherweise der, daß die Gesellschaft dies Gut erlangen und bei ihm erhalten würde. Wäre daher der letzte Zweck, sei es der einzelnen Menschen, sei es der Gesellschaft, das leibliche Leben und die leibliche Gesundheit, so fiele die Aufgabe dem Arzte zu. Wäre der letzte Zweck Überfluß an Reichtümern, so würde der Wirtschafter der König der Gesellschaft sein. Wäre gar das Gut der Wahrheitserkenntnis ein solches, das die Gesellschaft als solche erreichen könnte, so hätte der König das Amt, Wissen zu lehren.

Nun scheint es aber der Zweck der Vereinigung der Menge im Staate zu sein, daß sie der Tugend gemäß lebe. Denn dazu vereinigen sich die Menschen, um zusammen ein gutes Leben zu führen, was der einzelne nicht erreichen könnte, wollte er für sich allein leben. Die gute Lebensführung ist aber die der Tugend gemäße. Also ist das tugendhafte Leben der Zweck der menschlichen Vergesellschaftung. Ein Zeichen dafür ist der Umstand, daß bloß diejenigen Menschen Teile der gesellschaftlichen Vereinigung sind, welche in guter Lebensführung einander gegenseitige Gemeinschaft leisten. Vereinigten sich nämlich die Menschen bloß, um zu leben, so würden auch Tiere und Sklaven ein

Teil der staatlichen Vereinigung sein. Vereinigte man sich zum Erwerbe von Reichtümern, so müßten alle, welche zusammen Geschäfte und Handel treiben, zu einem Staate gehören, geradeso wie wir sehen, daß diejenigen allein zu einer Gesellschaft gezählt werden, welche unter denselben Gesetzen und derselben Regierung zur guten Lebensführung geleitet werden. Weil aber der Mensch, sofern er tugendgemäß lebt, zu einem höheren Ziele bestimmt ist, welches im Genusse Gottes besteht, so muß auch das Ziel der menschlichen Gesellschaft dasselbe sein, wie das der einzelnen Menschen. Also ist nicht der letzte Zweck der menschlichen Gesellschaft der, tugendgemäß zu leben, sondern der, durch tugendgemäßes Leben zum Genusse Gottes zu kommen.

Könnte man nun zu diesem Ziele durch die Kräfte der menschlichen Natur kommen, so würde es notwendig zum Amte eines Königs gehören, die Menschen zu diesem Ziele hinzuleiten. Denn König, nehmen wir an, wird der genannt, welchem die höchste Leitung in menschlichen Dingen übertragen ist. Die Leitung aber steht nun um so höher, je höher das Ziel ist, zu dem sie gerichtet ist. Immer nämlich findet es sich, daß der, welchem das letzte Ziel zusteht, denen zu gebieten hat, welche das wirken, was zum letzten Ziele hingerichtet ist, wie ja auch der Steuermann, dem es zukommt, die Fahrt des Schiffes anzuordnen, dem, welcher das Schiff herstellt, befiehlt, was er für ein Schiff zur Fahrt fertig machen soll. So befiehlt auch der Bürger, welcher die Waffen im Gebrauche hat, dem Schmiede, was er für Waffen machen soll. Da aber der Mensch sein Ziel, Gott zu genießen, nicht durch menschliche Tugend erreicht, sondern durch Gottes Kraft, so wird es nicht Sache einer menschlichen, sondern der göttlichen Leitung und Regierung sein, ihn zu diesem Ziele hinzuführen.

Also gehört ein solches Regiment jenem König zu, der nicht bloß Mensch ist, sondern auch Gott, nämlich unserem Herrn Jesus Christus, der die Menschen zu Kindern Gottes machte und sie so in die himmlische Herrlichkeit eingeführt hat. Dies ist die Regierung, die ihm übertragen ist, die nicht zu Grunde gehen wird, und um derentwillen er nicht bloß Priester, sondern auch König in der heiligen Schrift heißt. Von ihm leitet sich darum das königliche Priestertum her, und, was noch mehr ist, darum werden alle Gläubigen, sofern sie Glieder Christi sind, Könige und Priester genannt.

Damit also das Geistliche vom Irdischen unterschieden sei, ist das Amt dieses Königtums nicht den irdischen Königen, sondern den Priestern übertragen worden und hauptsächlich dem Oberpriester, dem Nachfolger des Petrus, dem Stellvertreter Christi, dem römischen Bischof, dem alle Könige des christlichen Volkes unter-

tan sein müssen, wie dem Herrn Jesu Christo selber. Denn so müssen dem, welchem die Fürsorge für das letzte Ziel zukommt, diejenigen untertan sein, welchen die Fürsorge für die voraufgehenden Ziele zukommt, und müssen von seiner Herrschaft geleitet werden.

Weil aber bei den Heiden das Priestertum und die ganze Gottesverehrung zum Zwecke hatte, zeitliche Güter zu gewinnen, welche sich alle auf das Wohl der Gesellschaft beziehen, für das die Fürsorge dem König obliegt, so waren demgemäß die Priester bei den Heiden den Königen untertan. Auch im alten Testament liest man, daß die Priester den Königen untertan waren, weil nämlich im alten Testament die Verheißungen auf irdische Güter gingen, welche aber nicht von Dämonen, sondern vom wahren Gotte dem frommen Volke gespendet werden sollten. Im neuen Testament ist das Priestertum höher, und die Menschen werden durch dasselbe zu den jenseitigen himmlischen Gütern geführt. Darum müssen im Gesetze Christi die Könige den Priestern unterworfen sein. Darum ist es in wunderbarer Weise durch die göttliche Vorsehung so geschehen, daß in der Stadt Rom, von der Gott vorausgesehen, sie werde die Hauptstadt des christlichen Volkes sein, allmählich die Sitte aufkam, daß die Staatsregenten den Priestern untertan waren.

Valerius Maximus erzählt: Unser Staat war stets der Überzeugung, alles müsse der Religion nachstehen, auch das, worin nach seinem Willen die Würde höchster Majestät angeschaut wurde. Darum trugen die höchsten Obrigkeiten kein Bedenken, dem Heiligen dienstbar zu sein, dafür haltend, sie würden nur dann das Regiment in irdischen Dingen haben, wenn sie sich der göttlichen Macht richtig und beharrlich dienstbar gezeigt. — Weil es aber auch so kommen sollte, daß in Gallien die Religion christlichen Priestertums sehr blühe, so ließ es Gott zu, daß auch bei den heidnischen Galliern die Priester, die man Druiden nannte, das Recht ganz Galliens bestimmten, wie Cäsar in seinem Buche über den gallischen Krieg angibt.

## **Bonifaz VIII.** (regierte 1294-1303).

§ 55. Wenn kühle Theoretiker, wie Thomas von Acquin, der Kirche ein solches Maß von Rechten über Fürsten und Staaten zuteilten: wie mußten da erst die offiziellen Enunziationen der Päpste ihre Ansprüche hoch spannen? zu welchen Anmaßungen mußten da die Päpste sich versteigen?

Bonifaz VIII. exkommuniziert mit der Bulle: Clericis laicos (1296) alle Geistlichen, die Steuern zahlen und alle Fürsten,

die solche von ihnen verlangen. Denn geistliche und weltliche Macht verhalten sich zu einander wie Sonne und Mond: nur von ersterer erhalte der letztere seinen Glanz!

In einer nachfolgenden Bulle (Ausculta fili 1301) heißt es: „Gott hat uns bestellt über Könige und Königreiche, uns auferlegend das Joch apostolischen Dienstes, damit wir entreißen, zerstören, zertrümmern, bauen und pflanzen.“ Endlich enthält die berühmte Bulle Unam sanctam (1302) eine Rekapitulation all der Anmaßungen der Kirche: „Wohl könne der Fürst das weltliche Schwert ziehen, doch nur unter Zustimmung der Kirche! Porro subesse romano pontifici omnem humanam creaturam declaramus“!

## Dante (1265-1321).

§ 56. Es konnte nicht ausbleiben, daß dieser aggressiven Haltung der Kirche gegenüber weltlicher Sinn zur Verteidigung weltlicher Macht sich aufraffte. Kein geringerer als Dante schwang die Fahne des Widerstandes gegen die excessiven Anmaßungen der Kirche. Er hatte aber auch dazu nicht nur wissenschaftliche, sondern ganz reale politische Gründe.

Dante war Florentiner Bürger und bekleidete in seiner Vaterstadt bürgerliche Ämter; er war gegen 1301 Mitglied des Rates der Oberen und des Zünfterates. Nun strebte Papst Bonifaz VIII. Florenz samt ganz Toskana dem Kirchenstaate einzuverleiben, benützte die inneren Streitigkeiten zwischen den Bürgern von Florenz, die sich in die Partei der Schwarzen (Welfen) und Weißen (Ghibellinen) teilten — um seine Pläne zu fördern. Schließlich rief er Karl von Valois, den Bruder Philipp des Schönen von Frankreich nach Italien, um seiner Partei (den Schwarzen) zum Siege zu verhelfen. Diese durch den Papst herbeigeführte Intervention der Fremden in Italien mußte jeden patriotischen Italiener erbittern. Zunächst aber siegte der Franzose. Die Schwarzen triumphirten und die Häupter der Weißen, darunter Dante, wurden verbannt, ihr Vermögen konfisziert. Gegen Dante und 14 seiner Genossen wurde

überdies bald darauf noch das Todesurteil erlassen. Dante floh aus seiner Vaterstadt, die er nie mehr wiedersah.

Aus solchen Verhältnissen und den durch dieselben erzeugten Stimmungen erwuchs die Schrift „de monarchia", in welcher Dante gegen die päpstliche und für die kaiserliche Alleinherrschaft über die ganze Welt Partei ergriff. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Schrift im Hinblick auf die Hoffnungen verfaßt wurde, welche die Ghibellinen und mit ihnen Dante an den Römerzug Kaiser Heinrich VII. knüpften — Hoffnungen, die durch den plötzlichen Tod des Kaisers (1313) vereitelt wurden.

## Dante's „De Monarchia."

§ 57. Man darf annehmen, daß Dante die Schrift Thomas von Aquin's „de regimine principum" kannte, als er seine „Monarchia" schrieb: denn die Einleitung der letzteren erinnert in ihren Ausführungen über politische Wissenschaft ganz an die Einleitung der ersteren.

Dort bei Thomas von Aquin wird der Unterschied hervorgehoden zwischen theoretischen und praktischen (angewandten) Wissenschaften, wie wir sie heute zu nennen pflegen; auch pflegen wir heute diesen Unterschied als Natur- und Geisteswissenschaften zu bezeichnen. Thomas von Aquin führt diesen Unterschied folgendermaßen aus: „Die menschlichen Wissenschaften, deren Gegenstand die natürlichen Dinge sind, können nur rein beschauliche sein und tragen bloß spekulativen Charakter, während jene Wissenschaften, die sich auf das vom Menschen Gemachte richten, ihrem Wesen nach wirksame, d. h. die Natur durch das Wirken nachahmende sind." Es ist das die dualistische Anschauung, wonach die „Geisteswissenschaften" es nicht mit der „Natur", sondern mit Werken des menschlichen Geistes zu tun haben, daher auf die Art und Weise der Gestaltung dieser Werke einen Einfluß üben können und in so ferne nicht nur „beschaulich", d. h. theoretiseh, sondern auch praktisch sind.

Ganz eine solche Unterscheidung macht nun auch Dante im I. Buche seiner Monarchia, allerdings aber viel klarer und präziser als Thomas von Acquin. „Man muß nämlich wissen, sagt er, daß es Dinge gibt, die unserer Gewalt weniger unterliegen und über die wir wohl spekulieren aber dieselben nicht beeinflussen können: so die Gegenstände der Mathematik, Physik und Theologie. Andere Dinge wieder unterliegen unserer Gewalt; über die können wir nicht nur spekulieren, sondern dieselben auch beeinflussen." Über diese letzteren Dinge, und zu diesen gehört der Staat, denke man zu dem Zwecke nach, um dieselben besser gestalten zu können. Damit hat Dante die Aufgabe und den Zweck seiner Schrift bezeichnet: er stellt seine Untersuchungen über den Staat an, um denselben zu beeinflussen, um die Idee, die er vom Staate hat, und die offenbar seinen Interessen und Wünschen entspricht, womöglich der Verwirklichung entgegenzuführen.

Diese Idee ist nun, daß alle Länder eine Monarchie bilden sollen, unter der Herrschaft eines einzigen Monarchen oder Kaisers. Die Begründung dieser Idee geschieht auf echt scholastische Weise. Ausgangspunkt ist Gott und dessen Absicht. Denn nur aus dieser Absicht Gottes lasse sich doch der Zweck der ganzen Menschheit (totius humanae civilitatis) erkennen. Nun schaffen „Gott und die Natur" nichts zwecklos. Der Zweck der Menschheit aber ist die höchste geistige Vollkommenheit [1]); diese ist aber nicht möglich zu erlangen ohne Frieden, daher muß allgemeiner Friede angestrebt werden [2]). Nun kann es aber keinen Frieden geben, wo mehrere Herrscher sind, weil sie miteinander streiten würden. Es muß also über den vielen Herrschern ein oberster da sein, das ist der einzige Monarch oder Kaiser, der alle Streitigkeiten schlichtet. „Daher es zur besten Einrichtung der Welt gehört, daß sie eine Monarchie, d. h. ein Kaisertum sei" [3]).

1) „... proprium opus humani generis totaliter accepti, est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis . . ."

2) „... patet quod genus humanum in quiete sive tranquilitate pacis ad proprium suum opus ... liberrime atque facillime se habet."

3) Ergo ad optimam mundi dispositionem requiritur esse Monarchiam sive Imperium.

Zur Unterstützung dieser uns heute ganz naiv vorkommenden Ansicht und Forderung bringt Dante eine ganze Anzahl echt scholastischer Gründe vor — über die wir heute lachen müssen, die aber für den Zustand und die Verfassung der Geister im christlichen Europa des 13. Jahrhunderts charakteristisch sind. So meint er z. B.: Der beste Zustand der Welt ist, Gott gleich sein; nun ist Gott die höchste Einheit, daher habe die Welt die höchste Einheit darzustellen, daher solle sie eine Monarchie mit einem Monarchen sein! Oder an einer andern Stelle: Jeder Sohn solle seinem Vater folgen; nun sei der Mensch der Sohn des Himmels; der Himmel folge einer einheitlichen Leitung, daher solle die Menschheit einer Leitung folgen.

Ferner: die Welt ist am besten eingerichtet, wenn die Gerechtigkeit in ihr am vorzüglichsten ist . . . Die Gerechtigkeit aber ist am vorzüglichsten einzig und allein unter einem Monarchen! Denn der Gerechtigkeit ist am gefährlichsten die Habsucht; ist diese beseitigt, dann steht der Gerechtigkeit nichts im Wege . . . Nun hat der Monarch (der alles besitzt), keinen Grund zur Habsucht — daher kann er der gerechteste sein.

Oder endlich: Was durch Einen gethan werden kann, soll nicht durch viele geschehen; alles Überflüssige soll beseitigt werden, denn Gott und die Natur tun nichts Überflüssiges (?!). Die großen Angelegenheiten der Menschheit können durch Einen besorgt werden. Daher solle nur ein Monarch sein! —

Es ist sehr lehrreich, sich all diesen Unsinn genau anzusehen, den obendrein ein genialer Dichter produzierte. Denn erstens lernen wir daraus, daß geniale Dichter nicht auch geniale Politiker sein müssen — sie können auf diesem Gebiete sehr wohl Stümper sein. Zweitens sehen wir, wie auch bedeutende Geister, und ein solcher war Dante, über ihre Zeit sich nicht erheben. Dante steckt bis über die Ohren in der öden Scholastik seiner Zeit. Als Dichter genial, ist er, sobald er raisonieren will, ein Kind seiner Zeit, argumentiert so wie die „Gelehrten" seiner Zeit argumentierten, nämlich auf einen

ganzen Wust von Vorurteilen und gläubig nachgesprochenen Dogmen sich stützend, zieht er aus denselben willkürliche Schlüsse — lauter petitiones principii.

Übrigens dürfen wir im 20. Jahrhundert noch immer nicht allzu sehr über solchen Unsinn des 14. Jahrhunderts lachen — denn unsere „juristischen Staatsrechtslehrer" verfahren heute ganz auf dieselbe scholastische Weise, wenn sie z. B. die Frage untersuchen, wo der „Gesetzeswille im Staate steckt?" und diese geistreiche Frage auf ähnliche scholastische Weise zu beantworten suchen, wie das die Scholastiker des 14. Jahrhunderts taten. Nur finden sich unter den heutigen Scholastikern leider keine Dantes. (Vgl. unten den „Anhang").

## **Marsilius von Padua** (1270-1340).

§ 58. Will Thomas von Acquin die Vorherrschaft im Staate der Kirche, und Dante dem Kaiser vindizieren, so ist Marsilius von Padua ein Verteidiger der Volkssouveränität. Dieser antikirchliche Standpunkt ist bei einem römisch-katholischen Geistlichen auffallend, doch erklärt er sich einigermaßen daraus, daß Marsilius nicht wie Thomas von Acquin dem hohen Adel angehörte, sondern bürgerlicher Abstammung war. Auch scheint er den Stand eines Weltklerikers erst als letzte Zuflucht gewählt zu haben, nachdem er früher in verschiedenen weltlichen Berufen sein Glück versucht und auf Grund seiner medizinischen Studien auch ärztliche Praxis ausgeübt hatte. Denn nur ein solcher innerer Widerspruch zwischen Gesinnung und Beruf macht es erklärlich, daß ein Domherr sich in seiner Schrift „Defensor pacis" [1]) gegen die Suprematie der Kirche wendet, und für die Selbstherrlichkeit der Staatsgewalt eintritt (1324). Diese Schrift verfaßte er übrigens in Verteidigung der Rechte Kaiser Ludwig des Bayers, dessen Dienste er sich auch als Leibarzt widmete. Doch hat er unter kaiserlicher Flagge

1) Der volle Titel des Werkes lautet: Marsilius Patavinus: Adversus usurpatam Romani Pontificis jurisdictionem Marsilii Patavini de re Imperatoria et Pontificia liber qui Defensor pacis inscribitur. Ad invicissimum et constantissimum Imp. Caes. Ludovicum Bavarium a tribus romanis Pontificibus indigna perpessum. — Bei Goldast: Monarchia II. N. 15.

manche bemerkenswerte politische Wahrheit in Verteidigung der Freiheit des Volkes und des Einzelnen, geschmuggelt, so daß man den Eindruck gewinnt, daß diese politische Kontrabande ihm mehr aus dem Herzen floß als die Verteidigung der kaiserlichen Rechte. Das zeigt sich schon aus dem ganzen Aufbau dieser Verteidigung. Er meint nämlich, daß die Kirchengewalt ursprünglich der Gemeinde zustand, von der sie allmählig auf den Klerus übergieng; die verschiedenen Abstufungen des letzteren aber beruhen nur auf den Konzessionen des Kaisers und nicht auf göttlichen Rechten. Daher habe der Kaiser das Ein- und Absetzungsrecht des Papstes; die Kirche hingegen habe keine Strafgewalt ohne Erlaubnis des Kaisers.

Daß dem Kaiser übrigens die Disposition über alles Kirchengut zustehe, begründet er echt scholastich damit, daß ja auch Christus nicht freiwillig sondern gezwungen den Tribut zahlte [1]). Der Kaiser solle ferner das Recht haben, Konzilien einzuberufen, wie denn überhaupt die Kirche dem Staate untergeordnet sein solle. Ein solcher Gedanke bei einem römisch-katholischen Geistlichen des 14. Jahrhunderts ist offenbar nur der Ausfluß innerster demokratischer Überzeugung, daß der Staat des Volkes wegen da ist, in dessen Interesse die weltliche Gewalt, im gegebenen Falle der Kaiser, das Regiment führe.

Daher urteilt Villari mit Recht, daß „die Monarchie Marsilios in der Tat nichts anderes ist, als eine representative Republik mit einem vom Volke erwählten und absetzbaren Präsidenten. Die Autorität der Kirche beruhe nur auf der freiwilligen Anerkennung der Gläubigen und auf der hl. Schrift: eine Zwangsgewalt aber komme der Kirche keineswegs zu, und zwar nicht nur keine gegenüber dem Staat, sondern auch keine gegenüber Ungläubigen und Ketzern. Diesen letzteren könne die Kirche nur erklären, daß sie im Jenseits zu Höllenstrafen verdammt sein werden, für ihre gefährlichen Lehren. Sie aber zu strafen, dazu sei nur die weltliche Gewalt, also der Kaiser berechtigt, daher nur dann, wenn sie gemeinschädlich sind" [2]).

---

1) Vgl. Lorenz-Goldmann: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. II. 352.
2) Villari: Niccolo Marchiavelli e i sui tempi. B. II.

In der Auffassung des Staates folgt Marsilius dem Aristoteles, dessen analytische Methode er für die wissenschaftliche Behandlung des Staates empfiehlt. „Denn von dem Einfacheren zum Zusammengesetzten ist der Gang der Natur ebenso wie der Kunst, welche die Natur nachahmt. Auch können die Menschen nichts erkennen, wenn sie nicht zu den ersten Anfängen und Ursachen, im Staate also bis zu dessen Elementen (den Familien) vordringen [1]).

Auch in der Unterscheidung der gesetzgebenden von der vollziehenden Gewallt folgt er seinem griechischen Meister, auf den er sich dabei ausdrücklich beruft (pars I, cap. 12). Von diesen zwei Gewalten ist die gesetzgebende die höhere und übergeordnete und diese „steht der Gesammtheit der Bürger, oder dem besseren Teile derselben zu [2]), welche nach durchgeführter Beratung und Abstimmung, also durch ihren in der allgemeinen Bürgerversammlung ausgesprochenen Willen die Vornahme oder Unterlassung bestimmter staatsbürgerlicher Handlungen unter Androhung von Busse oder Strafe gebietet."

Diese Majorität will er im Hinblicke auf die Gesamtzahl der Gemeindeglieder verstanden haben, mag nun bei dem Zustandekommen des Gesetzes die ganze Bürgerschaft oder doch ihre Majorität unmittelbar oder durch Vertreter mitgewirkt haben. Letztere sind aber keine Gesetzgeber; sie handeln vielmehr in den einzelnen Fällen nur kraft der Vollmacht des Urgesetzgebers.

„Folgerichtig gebührt auch notwendig dem Volke allein die Sanktion, d. h. die förmliche Bestätigung, ferner das Recht der Ergänzung, Kürzung, Umgestaltung, Auslegung und Aufhebung der Gesetze wie aller ähnlichen, auf gemeinsamer Beratung und Abstimmung beruhenden Verordnungen."

Wiederholt legt Marsilius Nachdruck darauf, daß nur der „ganzen Bürgerschaft" das Gesetzgebungsrecht zustehe, wobei

---

[1]) „Nam ex minus perfectis ad perfectiora semper est natura atque artis suae imitatricis incessus. Nec homines aliter scire arbitrantur unumquodque nisi cum causas illius primas et principia prima cognoverint usque ad elementa.

[2]) Legislatorem humanum, solam civium universitatem esse aut valentioram illius partem.

er offenbar an keine gewählte „Vertretung“ denkt, sondern an tatsächliche Vollversammlungen der Bürgerschaft.

Diese Forderung begründet er folgendermaßen: „Die Prüfung und Beurteilung einer Vorlage auf ihren allgemeinen Wert wird um so unbefangener und gewissenhafter erfolgen, je einsichtsvoller und willenskräftiger die Körperschaft ist, welche sich damit beschäftigt. Nun aber erkennt die Bürgerschaft als solche zunächst die Mängel eines Entwurfes am besten, — denn dieselbe übertrifft ihre einzelnen Teile bei weitem an innerer Tüchtigkeit — ferner aber faßt sie seinen gemeinen Nutzen um so schärfer ins Auge, als niemand sich selbst wissentlich schadet. In der Volksversammlung ist also jedermann die Möglichkeit geboten, Widerspruch zu erheben, wenn die Vorlage seiner Überzeugung nach nicht sowohl dem Besten der Mehrzahl oder der ganzen Gemeinde, als vielmehr dem eines einzelnen oder mehrerer dient: ein Vorzug, der hinfällig wäre, wenn die gesetzgebende Gewalt dem Eigennutze eines einzelnen oder mehrerer Rechnung tragen müßte.“

Die Teilnahme der Gesamtheit an der Gesetzgebung empfiehlt sich schon aus dem Grunde, weil „jedermann ein Gesetz genauer beobachtet, das er sich selbst gegeben hat.“ Auch würde „die bürgerliche Freiheit verloren gehen, sobald nur ein einzelner oder mehrere aus eigener Machtvollkommenheit die Staatsgewalt an sich reißen und sie alsdann die Herren ihrer früheren Genossen sein würden. Auch die besten Verordnungen würden mit Widerstreben aufgenommen oder vielleicht überhaupt zurückgewiesen, angefochten und nicht befolgt werden. Umgekehrt hält jedermann ein durch Volksbeschluß zu stande gekommenes Gesetz, sollte es auch weniger zweckmäßig sein, aus freien Stücken, ja er legt sich seinetwegen sogar Opfer auf, da er bei der Abfassung selbst mitgewirkt hat, und somit für ihn jeder Anlaß zu einer begründeten Beschwerde schwindet.“

Wir sehen also, wie kräftig Marsilius für das alleinige Gesetzgebungsrecht des Volkes, und somit auch für dessen Souveränität eintritt. Denn die Souveränität ist nach ihm eben nichts anderes als die oberste Gesetzgebungsgewalt. Von dieser

obersten Gewalt hängt die Vollzugsgewalt ab, insofern die Behörden vom Gesetzgeber ernannt und nur von ihm mit der Exekutivgewalt bekleidet wurden. Begehen diese Behörden irgend ein Unrecht, so können sie vom Gesetzgeber zur Verantwortung gezogen oder auch abgesetzt werden.

Janet findet mit Recht bei Marsilius die drei wesentlichen Momente jeder demokratischen Doktrin: 1. das Gesetzgebungsrecht des Volkes, 2. die Einsetzung der Vollzugsgewalt durch die Gesetzgeber und 3. die Verantwortlichkeit der ersteren an die letzteren [1]).

Am interessantesten sind aber bei Marsilius die Schlußfolgerungen, die er aus obiger Theorie mit Bezug auf die Verbindlichkeit der kirchlichen Gesetzgebung zieht: er betrachtet dieselbe einfach als nicht bindend, wenn sie vom staatlichen Gesetzgeber, also vom Volke nicht genehmigt wird.

„Niemand, sagt er, ist zum Gehorsam gegen die Decretalen und Decrete, welche seitens der römischen oder irgendwelcher anderer Oberpriester ohne die Genehmigung des Gesetzgebers zusammen oder einzeln erlassen sind und im Falle der Übertretung mit zeitlicher Buße oder Strafe drohen, verpflichtet. Auch bedarf die vom Volke vorgenommene Wahl eines Fürsten oder sonst welcher Würdenträger, keinerlei Anerkennung von irgend welcher Seite; das Volk wählt sie aus eigener Machtvollkommenheit.

„Die richterliche Zwangsgewalt über Geistliche und Laien aber steht niemals einem Bischof oder seinem Stellvertreter zu, selbst nicht im Falle der Ketzerei.

„Nur der Fürst übt auf Grund der Vollmacht des Gesetzgebers die richterliche Zwangsgewalt über die Personen und das Vermögen der Untertanen aus, weß Standes sie auch immer sein mögen, ebenso über alle geistlichen und weltlichen Genossenschaften. (III. 6—15. cap.).

„Die Geistlichen sind nur Lehrer des göttlichen Gesetzes; sie haben uns zu belehren darüber, was man tun oder lassen

---

[1]) Janet Histoire de la science politique. I. 461.

solle, um des ewigen Lebens teilhaftig zu werden. Aber sie dürfen keineswegs die Macht haben, uns zur Beobachtung ihrer Vorschriften zu zwingen. Das wäre auch unnütz, denn mit erzwungenen Handlungen kann man sich das ewige Leben nicht verdienen."

Angesichts solcher Lehren des Marsilius muß man nur staunen, daß er vom Papst Nikolaus (1328) zum Erzbischof von Mailand ernannt wurde; weniger dürfen wir uns wundern über die Erklärung Papst Klemens VI., „er hätte nie einen schlimmeren Ketzer gelesen als diesen Marsilius von Padua" [1]).

## Ibn Chaldun (1332-1406).

§ 59. Wenn wir im 14. Jahrhundert tiefere Erkenntnisse des Wesens des Staates finden wollen, als sie die römisch-christliche Kulturentwicklung gezeitigt hat, müssen wir uns der arabisch-muhamedanischen Kulturwelt zuwenden, die sich seit dem 8. Jahrhundert über Kleinasien, Nordafrika und Spanien ausdehnte. Dort begegnen wir in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts einem Historiker und Politiker, der uns in die soziale Natur des Staates so tiefe Einblicke gewährt, wie sie in Europa erst im 19. Jahrhundert durch die neue Gesellschaftswissenschaft (Soziologie) eröffnet wurden [2]). In seiner „Einleitung in die Geschichtswissenschaft" faßt Ibn Chaldun den

---

1) Lorenz-Goldmann, l. c. S. 350. Vgl. auch Riezler: Die literarischen Widersacher der Päpste 1874. S. 55.

2) Ein kleiner Beleg für den Polygenismus der Gedanken möge hier Platz finden. Anfangs 1898 habe ich in einer Abhandlung „Ibn Chaldun, ein arabischer Soziolog des 14. Jahrh.", (später wieder abgedruckt in meinen Soziologischen Essays 1899) den Gedanken ausgesprochen, daß Ibn Chaldun der erste Soziolog Europa's war. Durch Vermittlung der Pariser Revue philosophique (Ribot's), wo meine Abhandlung erwähnt wurde, erfuhr von derselben der spanische Rechtsphilosoph Rafael de Urena y Smenjaud und schickte mir sein 1898 erschienenes Buch: „Summario de las Leciones de historia critica de la Literatura Juridica espanola", in welchem er bei Besprechung Ibn Chaldun's ohne von meiner Abhandlung eine Ahnung zu haben Ibn Chaldun ebenfalls als islamitischen Soziologen bezeichnet. Die Stelle (p. 526) lautet: „. . . . celebre poligrafo Aben Jaldun à ese vastago ilustre de una de las más poderosas familias sevillanas, fundator en el siglo XIV de nuestra era de una Sociologia islamita, en su ein Introducion ó Proligomenos à su Historia universal." Ohne daß wir von einander eine Ahnung gehabt hätten, ohne je miteinander in Verkehr getreten zu sein, haben wir beide ganz gleichzeitig denselben Gedanken ausgesprochen.

Staat auf als eine Vielheit heterogener Stämme. Es giebt nämlich nach Ibn Chaldun drei Arten von Völkerschaften: Nomaden, halbwilde und in Stämme organisierte. Die Verschiedenheit derselben ist eine Folge der Einflüsse des Milieus, d. h. des Klimas und der durch dasselbe bedingten Lebensweise. So entstehen: Ackerbauer, Hirten und Städter. Ihre gegenseitigen Beziehungen führen zur Gründung von Staaten. Die eigentlichen Staatengründer aber, welche die Herrschaft an sich reißen, sind die Nomaden, wie z. B.: die Araber, Berbern, Kurden, Turkmenen und Türken. Es ist das eine wilde Menschenart, die von den friedliebenden Städtern gehaßt werde. Innerhalb der Staaten bestehen Gruppen und Gemeinschaften, die durch verschiedene Bande des Blutes, der Interessen u. s. w. zusammengehalten werden. Mit der Zeit „werden die sozialen Bande stärker, als die ungewissen der gemeinsamen Abstammung.“ Die sozialen Gruppen im Staate stehen in fortwährender Wechselwirkung miteinander, und die Herrschaft der einen über die andern hängt ab von der größeren oder geringeren Solidarität dieser Gruppen, von dem Zusammenhalten und der Organisation derselben. „Jede Gesellschaft, sagt Ibn Chaldun, bedarf eines Herrschers, um in ihrem Innern Ordnung und Disziplin aufrecht zu erhalten. Diese Notwendigkeit folgt aus der Natur des Menschen. Der Herrscher aber muß sich auf eine mächtige Partei stützen können, denn anders kann er nicht herrschen.“ „Staaten entstehen durch Eroberung; dazu ist eine Gesellschaft nötig, die von demselben Geiste beseelt, dasselbe Ziel anstrebt.“ Nach erfolgter Landnahme „müssen die Anhänger der neuen Dynastie, der siegreiche Stamm, sich über das ganze Landv erteilen und in den einzelnen Provinzen die Burgen des neu eroberten Landes besetzen.“ „Schwer ist's eine Herrschaft zu begründen in einem von verschiedenen Stämmen und Völkern bewohnten Lande, zumal, wenn diese Stämme und Völker Unabhängigkeitsinn haben und die einzelnen solidarisch vorgehen.“ Den Staat selbst definiert Ibn Chaldun als eine durch „die Macht der Verhältnisse begründete menschliche Gemeinschaft, die notwendigerweise entsteht in Folge der Herrschsucht

und Machtbegier." Allerdings kommt dieser Herrschsucht entgegen das Bedürfnis der Menschen „sich zu Gemeinschaften zu vereinigen, um unter gesetzlichen Regierungen zu leben." Auch über die „zwei Gewalten" spricht Ibn Chaldun, die „im Islam eingesetzt wurden, damit sie sich gegenseitig behufs Erreichung gewisser Zwecke ergänzen." Diese Zwecke sind einerseits, „daß die Gläubigen den offenbarten Wahrheiten gemäß leben" und andererseits, daß sie „angeleitet werden zu Nützlichem und gezwungen werden das Böse zu meiden", d. h., daß sie innerhalb der gesetzlichen Schranken leben.

Diese wenigen Sätze aus Ibn Chaldun genügen, um uns den himmelweiten Unterschied zwischen den ganz realistischen Anschauungen und Erkenntnissen des Arabers und den verschrobenen Ideen der europäischen Scholastik zu zeigen, von denen sogar ein so hervorragender Geist wie Dante, umstrickt war. Bei Ibn Chaldun finden wir eine richtige Beobachtung der politischen und sozialen Tatsachen und eine aus denselben nüchtern und objektiv gezogene Schlußfolgerung: bei Dante, auf Bibel und Kirchenväter sich stützende, in scholastischen Formen sich bewegende, aller Wirklichkeit und allem Leben entfremdete Argumentationen.

* * *

Ibn Chaldun, geboren 1332 in Tunis, widmete sich theologischen Studien; trat zuerst in tunesischen Staatsdienst, sodann in denjenigen des Herrschers von Fez. 1362 ist er in der Umgebung des Sultans von Granada; 1374 wird er in Nordafrika wegen Politik eingekerkert; 1382 unternimmt er eine Pilgerfahrt nach Mekka, — wirkt sodann 3 Jahre als Professor in Ägypten. 1400 befindet er sich in Syrien im Lager des siegreichen Timur. Er starb 1406. Sein bewegtes Leben gab ihm genügend Gelegenheit das politische Leben kennen zu lernen. Seine Einleitung in die Geschichtswissenschaft erschien in französischer Übersetzung in der Sammlung: „Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotheque Imperiale. Tome XIX. (Vgl. meine Soziologischen Essays. Innsbruck 1899. S. 150 ff.).

## Niccolo Machiavelli (1469-1527).

§ 60. In Europa bedurfte es erst einer kräftigen Auffrischung der Geister durch die Schriften des klassischen Altertums, um eine Befreiung von dem Joch theologischer Scholastik herbeizuführen. Allerdings dämmerte schon in Thomas von Acquin die Renaissance. Seine christliche Theologie ist von Aristotelischen Strahlen durchleuchtet, und sein Staat gleicht auf ein Haar der Aristotelischen Politeia. Doch war Thomas noch immer von den Interessen der Kirche zu sehr gefesselt, um sich zu freierer Erkenntnis der Natur des Staates aufschwingen zu können. Diese Fesseln mußten zuerst abgestreift werden, der Nimbus der geistlichen Gewalt mußte zerstreut werden. Das besorgte gründlich in Italien Bocaccio (1313 bis 1375). Mit der theologischen Scholastik wurde auch die lateinische Schriftsprache über Bord geworfen, die noch Dantes politische Schrift in unnatürlicher Weise einzwängt. Übrigens hatte ja Dante selbst durch seine in italienischer Sprache abgefaßten poetischen Werke dem Bocaccio vorgearbeitet.

Bocaccios Novellen aber, die mit köstlichem Humor das Leben und Treiben der italienischen Geistlichkeit in glänzender Darstellung den breitesten Volksmassen blosstellten, trafen mit wuchtigeren Hieben die geistliche Gewalt als alle gegen dieselbe gerichteten lateinischen scholastischen Abhandlungen. Italien erwachte im 14. Jahrhundert zu neuem, selbständigem, nationalem Leben. Aus diesem heraus erwuchs ihm im 15. Jahrhundert sein größter Politiker Macchiavelli, der in der Erkenntnis der wahren Natur des Staates, dem ihm um ein Jahrhundert vorausgegangenen Ibn Chaldun, den er nicht kannte, würdig an die Seite gestellt werden kann Nur, daß der Araber von hoher sittlicher Gesinnung durchglüht ist, die wir bei Machiavelli ganz vermissen. Letzteres darf uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bedenken, daß Machiavelli inmitten des politischen Lebens und Treibens Italiens im 15. Jahrhundert lebte, wo die unverschämteste Banditenpolitik in Blüte stand. In seiner Vaterstadt Florenz war Machiavelli schon 1498 Sekretär

des Rats der Zehn und als solcher vielfach in diplomatischen Angelegenheiten verwendet. Eine solche führte ihn nach Siena, wo Pandulfo Petrucci unumschränkt herrschte (1487-1512), der zwei seiner Gegner aus dem Wege geräumt hatte und obendrein seinen Schwiegervater Giovanni Borghese. Auch kam er als Vertreter seiner Vaterstadt mit Cäsar Borgia in Berührung, kam wiederholt nach Rom und Frankreich, auch zu Kaiser Maximilian I. Da hatte er reichlich Gelegenheit Politik kennen zu lernen. Die teuflische Rücksichtslosigkeit derselben verkostete er übrigens am eigenen Leibe, als er von den in Florenz wiederaufgenommenen Medicis eingekerkert, gefoltert und sodann als schuldlos in Freiheit gesetzt wurde.

Italien war damals der Zankapfel und das Ausbeutungsobjekt der europäischen Großmächte. Französische Expeditionen wechselten mit deutschen ab und verwüsteten das Land, welches in kleine Republiken zerklüftet, stets eine Beute der sich zu absoluten Monarchien consolidierenden Nachbarstaaten ward.

In den Jahren 1515-1520 lebte Machiavelli in unfreiwilliger Muße seinen schriftstellerischen Arbeiten und läßt sich 1520 vom Kardinal Giulio Medici mit der Abfassung einer florentinischen Geschichte beauftragen, die er bis 1525 fertig stellt. Noch einmal nach der Schlacht von Pavia wird er von seiner Vaterstadt mit einer diplomatischen Mission an Karl VI. betraut, bis mit der Vertreibung der Medicis aus Florenz auch er jede amtliche Stellung verliert. Er starb 1527 in Armut.

## Machiavelli's „Discorsi.“

§ 61. Die zwei hier in Betracht kommenden Schriften Machiavelli's sind seine: „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio“ und sein „Il Principe.“ In der ersten will er die Mittel darlegen, durch welche eine Republick sich erhält und mächtig wird, in der zweiten, wie ein Tyrann verfahren müsse, um sich bei der Herrschaft zu behaupten. Die Discorsi enthalten eine vollständige, fast systematische Staatslehre, die alle den Staat

betreffenden Fragen in Anknüpfung an die ersten zehn Bücher von Titus Livius bespricht.

Zunächst handelt er in den Discorsi von der Entstehung des Staates, den er sich als Stadtstaat denkt. Ein solcher könne, meint er, auf doppelte Weise begründet werden: durch die Einheimischen selbst oder durch Fremde. Es können die auf einem Territorium zerstreuten Ansiedler zur Abwehr äusserer Gefahr sich zusammentun und einen entsprechenden Ort zu ihrem Wohnsitz wählen. Auf diese Weise, meint er, sei Athen (?) und Venedig entstanden. Der zweite Fall trete ein, wenn eine Kolonie gegründet werde, oder wenn ein Staat zur Behauptung einer neuen Erwerbung, wie das Rom häufig tat, oder wenn ein Fürst seines Ruhmes wegen eine Stadt gründet, wie Alexander d. Große Alexandrien. An die Frage solcher Städtegründung knüpft nun Machiavelli Erwägungen über die passende Wahl des Territoriums, wobei er die Bedeutung der geographischen Lage für die Sicherheit und Machtstellung der Stadtstaaten hervorhebt (I. 1.). Ohne sich an die Aristotelische Dreiteilung der Staaten zu halten, teilt Machiavelli die Staaten ein in Republiken und Fürstentümer (principato). Die Verfassungen derselben sind entweder „in einem Zug“ (ad un tratto) entstanden oder allmählich in historischer Entwicklung (a caso ed in piu volte e secondo li accidenti). In den Staaten entwickeln sich die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit; verderblich den Staaten ward aber der Grundsatz der Erblichkeit der Herrschaft, denn die Nachkommen der tüchtigen Herrscher entarten, werden Tyrannen, was zu Verschwörungen und zum Verfall der Staaten führt.

Da aber das staatliche Zusammenleben eine Naturnotwendigkeit für die Menschen ist, so entstehen auf den Trümmern der einen Staaten andere und der Kreislauf der Staatsentwicklung beginnt aufs Neue (I. 2.). Eine verhältnismäßig längere Dauer sichert einem Staate die gemischte Regierungsform, wo dem Fürsten, der Aristokratie und dem Volke je ein entsprechender Anteil an der Regierung gewährleistet ist, wie das teilweise in Sparta, sodann aber nach Vertreibung der

Könige in der römischen Republik der Fall war, wo die Konsuln, der Senat und die Tribunen das Zusammenwirken obiger drei Elemente darstellen. Wenn auch aus einem solchen Zusammenwirken heftige Parteikämpfe entstehen, so schadet das keinesfalls, denn solche Parteikämpfe sind nützlich, da nur aus solchen, Gesetze hervorgehn die der Freiheit förderlich sind (I. 4.).

Da es in jedem Staate Herrschende und Beherrschte giebt, so entsteht die Frage, wessen Händen die Kontrolle der Verfassungsmäßigkeit, die Hut der Verfassung anvertraut werden solle. Machiavelli befürwortet diese Hut dem Volke (popolani) anzuvertrauen. Denn die Herrschenden sind von Herrschsucht besessen und daher schlechte Hüter der Verfassung, die „popolani" aber, die beseelt nur der Wunsch nicht beherrscht zu werden, sie sind daher bessere Hüter der Gesetze und der Verfassung (I. 5.). Ebensowenig wie Parteikämpfe und sogar Unruhen (Tumulti) braucht man öffentliche Anklagen vor dem Volke zu fürchten (unsere heutigen Volksversammlungen), denn man muß „den aufgeregten Stimmungen des Volkes irgend ein Ventil öffnen" (si dà via onde sfogare a quelli umori che crescono nelle citadi VII. 1.). Die Religion ist ein gutes Mittel, um auf friedlichem Wege das Volk zum Gehorsam zu bringen und die bürgerliche Ordnung (civiltá) aufrecht zu halten (I. 11.). Das habe König Numa wohl verstanden. Die Religion erleichterte dem Senat und den Herschern Roms allerhand Unternehmungen. Wer die Geschichte Roms aufmerksam beobachtet, kann sich überzeugen, wie die Religion es leicht machte, die Heere zu kommandieren (quanto serviva la religione a commandare agli eserciti). Daher diejenigen Fürsten und diejenigen Republiken, die sich erhalten wollen, vor allem trachten müssen, die religiösen Zeremonien unangetastet zu bewahren (I. 12.). Allerdings, die römische Kirche habe Italien nur Schaden gebracht, aber eben deswegen, weil sie Ursache ist, daß Italien von der Religion abfiel und lasterhaft wurde. Denn die römische Kirche habe die Zersplitterung Italiens verschuldet, während Spanien und Frankreich sich zu einheitlichen Staaten

konsolidierten. Diese Zersplitterung aber sei die Ursache der Schwäche und des Verfalles Italiens, das die Beute mächtiger Barbaren und jedes Angreifers geworden ist (I. 12.).

Dagegen kann die Religion, wenn sie gut benützt wird (bene usata), dem Staate Nutzen bringen (I. 13.), auch die Prophezeiungen der Haruspices hätten oft Rom genützt( I. 14.). Auch die Samniter wußten es, daß zur Begeisterung und Aufmunterung der Soldaten die Religion ein treffliches Mittel sei (I. 15.).

Daß die Entwicklung der Staaten von ein und demselben Naturgesetz beherrscht wird, das ergebe sich aus einer vergleichenden geschichtlichen Betrachtung derselben.

„Wenn man die gegenwärtigen und vergangenen Ereignisse betrachtet und wie in allen Staaten und bei allen Völkern dieselben Bestrebungen und Leidenschaften vorhanden sind und waren, so ist es leicht aus der Vergangenheit die Zukunft vorherzusehen..." Die Unkenntnis und Vernachläßigung dieser Lehren der Geschichte führt immer wieder zu denselben Mißständen" (i medesimi scandali in ogni tempo) (I. 39.).

Zu solchen Mißständen rechnet Machiavelli das Vorhandensein einer Klasse von Großgrundbesitzern, die ohne zu arbeiten, von ihrem Besitze leben. Solche „gentilhuomini", meint er, sind jeder Republik und jedem Lande verderblich; noch verderblicher aber sind diejenigen, die außer dem genannten Besitz noch Burgen und Söldner haben, wie es solche in Neapel, Rom, in der Romagna und der Lombardei so viele giebt.... Solche Leute sind Gegner jeder bürgerlichen Ordnung (civiltà). In solchen Staaten ist's am besten, wenn ein Königtum aufkommt, um den Ausschreitungen der Feudalen einen Zügel anzulegen (I. 55.). Im Übrigen befürwortet Machiavelli stets die Republik, d. h. die Herrschaft des Volkes, „denn wenn man gegen einander abwägt alle Ausschreitungen des Volkes und alle Exzesse der Fürsten, alle Ruhmestaten des ersteren und der letzteren, so wird man sehen, daß das Volk an Güte und Glorie den Fürsten weit überlegen ist (I. 58.). „Dafür glaube ich, schließt Machiavelli sein I. Buch, daß das Volk weniger

Irrtümer begeht als die Fürsten, daher man dem Volke mehr trauen kann als den Fürsten" (I. 59.).

Eine Republick fördere das Gemeinwohl; man sehe nur zu welcher Größe Rom gelangte, nachdem es sich von seinen Königen befreite. Die Ursache ist klar; denn nicht das Eigeninteresse (des Fürsten), sondern das allgemeine Beste ist es, was die Staaten groß macht. Und dieses allgemeine Wohl (bene comune) wird nur in Republiken beachtet . . ." (II. 2.). Wenn im allgemeinen die entgegengesetzte Ansicht herrscht, die dem Fürsten günstiger ist als dem Volke, so komme das daher, da „über das Volk jeder frei und furchtlos schimpfen darf, während man über die Fürsten nur mit tausend Ängsten und Rücksichten spricht" (I. 58.).

## Il Principe.

§ 62. Es könnte Wunder nehmen, wie ein Schriftsteller, der in einem Werke sich so warm für die Republik ausspricht, in einem zweiten Werke (il principe) es unternehmen kann, dem Fürsten Ratschläge zu geben, wie er seine Macht behaupten und befestigen könne. Wir werden sehen, daß dieser scheinbare Widerspruch sich erklären läßt, und wollen zunächst diese zweite politische Schrift Machiavelli's in's Auge fassen.

Die ganze Anlage dieser Schrift entspricht ihrer Hauptaufgabe nämlich der Beantwortung der Frage: wie die Herrschaft eines Staates zu erlangen und wie dieselbe zu behaupten sei? Der wissenschaftliche Wert der Schrift liegt in den scharfen Beobachtungen der Tatsachen beim Nachweis, wie zu solchem Zwecke stets von Machthabern und Fürsten gehandelt wurde.

Da es zweierlei Arten von Staaten giebt, Republiken und Fürstentümer, so muß es zweierlei Arten der Erwerbung und Behauptung der Herrschaft geben. Hier will Machiavelli nur vom Fürstentume sprechen, da er über Republiken in den Discorsi gehandelt hat. Fürstentümer können nun wieder zweierlei sein: erbliche und neugegründete. Die ersteren sind leichter zu behaupten, „weil es nur darauf ankommt, die Verähltnisse,

so wie sie unter den Vorfahren waren, nicht zu verändern." Dagegen entstehen in neuerworbenen Staaten dem Fürsten bedeutende Schwierigkeiten. Denn er hat diejenigen zu Feinden, die durch die Eroberung selbst beleidigt, verletzt oder geschädigt sind; und auch diejenigen, die ihm zur Eroberung geholfen haben, kann er schwer befriedigen, weil sie immer zu große Wünsche haben. (Man denke heute nur an den Fall Peter Karageorgewitsch in Serbien, um die ganze Trefflichkeit von Machiavelli's Beobachtung zu würdigen!) Nun giebt es aber auch noch „vermischte Herrschaften (principati misti), das sind solche, wo altererbte und neuerworbene Provinzen unter einem Fürsten vereinigt sind." Dabei ist noch zu unterscheiden, ob die neuerworbenen „zu demselben Lande gehören und dieselbe Sprache sprechen oder nicht." „Im ersten Falle ist es sehr leicht sie festzuhalten . . . es ist hinreichend, die Familie ihrer vorigen Beherrscher auszurotten" (c. 3). „Wer solche Provinzen erobert hat und sie behalten will, muß auf zwei Dinge Rücksicht nehmen: erstens, die Familie der vorigen Regenten zu verlöschen, zweitens die alten Gesetze und Verfassungen nicht abzuändern: so werden alte und neue Staaten baldmöglichst zu einem Staate zusammenschmelzen."

Im zweiten Falle, wo nämlich „Provinzen eines Landes erobert werden, das an Sprache, Sitten, Verfassung verschieden ist, so entstehen Schwierigkeiten und es gehört viel Glück und große Bemühung dazu, sie zu behalten." Wir sehen, Machiavelli hat hier, gewiß der erste in Europa, die noch heutzutage aktuelle Frage der Nationalitäten und Sprachen zur Diskussion gestellt. Allerdings, die Mittel die er dem Fürsten empfiehlt, um solche anderssprachige Provinzen zu amalgamieren, sind sehr problematisch. „Eines der kräftigsten (?) Mittel ist, meint er, daß der Eroberer selbst sich hinbegebe, um daselbst seinen Wohnsitz aufzuschlagen; dadurch wird der Besitz gesichert und dauerhaft." Er rechnet hier offenbar auf die Macht der höfischen Einflüsse. „Das zweite vorzügliche Mittel ist Kolonien an einen oder zwei Orte zu senden, die Schlüssel des Landes sind . . . die Kolonien kosten den Fürsten nicht viel." Nun,

dieses zweiten Mittels bedient sich heute die preußische Regierung bezüglich Posens. Die dortige Kolonisierungspolitik ist ganz im Sinne Machiavelli's. Die Kosten derselben sind allerdings größer als er es träumte: ob der Erfolg im Geiste Machiavelli's ausfallen wird, läßt sich heute noch nicht sagen. Aber für die Wahrheit, die in Machiavelli's Beobachtungen steckt, giebt es kein sprechenderes Zeugnis, als daß an der Wende des 19. Jahrhunderts ein moderner europäischer Staat genau eine Maßregel ergreift, die Machiavelli auf Grund seiner geschichtlichen Kenntnisse seinem Fürsten zu ergreifen empfiehlt. Im Zusammenhang mit diesem Ratschlag und wie eine tiefere Begründung desselben, meint Machiavelli, „daß die Menschen entweder zur Ruhe geschmeichelt oder vernichtet werden müssen. Denn wegen geringer Beleidigungen rächen sie sich; wegen großer (d. h. Vernichtung!) vermögen sie das nicht. Jede Verletzung muß also so zugefügt werden, daß keine Rache zu besorgen ist.“ Solche Sätze in die Form von Ratschlägen und Belehrungen gekleidet, verletzen unser sittliches Gefühl: den in ihnen konstatierten Tatsachen können wir die historische Wahrheit nicht absprechen. Machiavelli bringt uns in Verlegenheit wie ein vorlautes Kind, das Wahrheiten ausplaudert, über die der gute Ton zu schweigen gebietet. So z. B. über Eroberungen. „Sie ist in der Tat eine natürliche und gewöhnliche Sache die Begierde zu Eroberungen: und die Menschen werden immer gelobt und nicht getadelt, die so etwas unternehmen, wenn sie es ausführen; wenn sie dies aber nicht vermögen und doch unternehmen . . . da liegt der Fehler und dafür werden sie getadelt.“

Und ebenso wie über Eroberungen spricht Machiavelli unerschütterliche ewige politische Wahrheiten aus über die Folgen derselben, die er ebenfalls in die Form von Ratschlägen kleidet „wie Städte oder Fürstentümer zu behandeln sind, die vor der Eroberung ihre eigene Verfassung hatten“? Auch hier befragt er zuerst die Geschichte.

Die berichtet ihm: „Die Römer zerstörten Kapua, Karthago, Numantia, und behaupteten sich daselbst. Sie versuchten es,

Griechenland so zu beherrschen, wie die Spartaner es gemacht hatten, indem sie die Freiheit proklamierten und die einheimischen Geseze bestehen ließen — und es mißlang; so daß sie gezwungen wurden, viele Städte im Lande zu zerstören, um die Herrschaft in demselben zu behaupten." Daraus zieht Machiavelli den Schluß, daß zur Erhaltung der Herrschaft über eine eroberte Stadt es „kein sichereres Mittel gebe, als dieselbe zu zerstören. Und wer sich zum Herren einer Stadt macht, die gewohnt gewesen ist, in Freiheit zu leben, und sie nicht ganz auflöst, mag nur erwarten, selbst von ihr zu Grunde gerichtet zu werden. Denn der Name der Freiheit dient immer zum Vorwande des Aufstandes, und die alte Staatsverfassung wird weder über der Länge der Zeit noch über Wohltaten vergessen. Was man aber auch immer für Vorkehrungen treffen mag, so kommen, wenn die Einwohner nicht getrennt und zerstreut werden, immer der alte Name und die alte Verfassung wieder zum Vorschein, so wie in Pisa nach so langen Jahren, die es unter der Herrschaft von Florenz gestanden hatte. Sind aber Städte oder Länder gewohnt gewesen, unter einem Fürsten zu leben, und dieser ist ihnen genommen und sein Geschlecht verlöscht; sind sie also gewohnt einen Fürsten zu haben, und haben doch keinen alten, so vertragen sie sich nicht darin, einen aus ihrer Mitte zu erheben; frei leben aber können sie gar nicht. Sie ergreifen also die Waffen nicht so leicht, und ein Fürst bemächtigt sich ihrer ohne Mühe, und behält sie auch leicht im Gehorsam. Aber die Republiken bergen mehr Haß und das Andenken an die verlorene Freiheit. Man zerstört sie also am sichersten oder man wählt sie zur Residenz" (c. 5).

Wie ewig aktuell die Fragen bleiben, die Machiavelli hier behandelt, das lehrt uns ein Blick auf das heutige Europa. Rußland, Preußen und Österreich besitzen Provinzen, die früher selbständig waren. Zuerst versprach man ihnen, ihre alten nationalen Verfassungen zu lassen (Polen, Finnland), später hielten sich Rußland und Preußen nicht daran; Österreich gewährte Galizien eine nationale Autonomie. Nach Machiavelli wäre nun der Besitz Österreichs sicherer als der Rußlands und

Preußens; darüber wird die Zukunft entscheiden — jedenfalls ist schon heute zu bemerken, daß die Polen in Galizien zufriedener sind mit der Herrschaft Österreichs, als Russisch-Polen und Finnland mit Rußland und das Posensche mit Preußen.

Und auch was Machiavelli über das innere Leben der Staaten sagt, ist ewig wahr: „In jedem Staate gibt es zwei Strömungen (umori), die daher rühren, daß das Volk die Herrschaft und Unterdrückung der Großen nicht ertragen mag, die Großen aber das Volk zu beherrschen und zu unterdrücken trachten. Aus dem Streite dieser verschiedenen Bestrebungen entsteht entweder eine Alleinherrschaft, oder die Freiheit, oder unbändige Gesetzlosigkeit. Die Herrschaft wird entweder vom Volke oder von den Großen herbeigeführt, nachdem der eine oder andere Teil dazu Veranlassung erhält. Denn wenn die Großen sehen, daß sie dem Volke nicht widerstehen können, so suchen sie Einem unter sich einen großen Namen zu machen und erheben ihn zum Fürsten, um unter dem Schutze seines Ansehens ihre eigenen Begierden zu befriedigen. Ebenfalls das Volk macht, wenn es sieht, daß es den Großen nicht widerstehen kann, einen vorzüglich Angesehenen zum Fürsten, um von ihm geschützt zu werden. Wer durch Hilfe der Großen Fürst wird, erhält sich schwerer als der, den das Volk dazu gemacht hat. Denn er findet sich umgeben von vielen, die sich ihm gleich dünken, und die er nicht nach seinem Sinne zu behandeln und ihnen zu befehlen vermag. Aber derjenige, welcher durch die Gunst des Volkes Fürst wird, steht ganz allein so hoch, und ist mit wenigen Ausnahmen von lauter Leuten umgeben, die ihm zu gehorchen bereit sind. Außerdem kann er auch die Großen nicht befriedigen, ohne andere zu beleidigen; wohl aber das Volk: denn die Wünsche desselben sind viel billiger, als die Wünsche der Großen. Diese wollen unterdrücken: jenes aber ist zufrieden, wenn es nur nicht unterdrückt wird."

Wenn Machiavelli auf Grundlage so nüchterner Würdigung der Tatsachen seinem Fürsten Ratschläge erteilt, die all diesen

historischen Tatsachen genau entsprechen, so ist das Politik, und zwar sehr logische. Moral braucht man darin nicht zu suchen. Vom moralischen Standpunkte zu tadeln ist sehr leicht, es fragt sich nur, ob ein vernünftiger Politiker in den ähnlichen Situationen tatsächlich anders handeln kann. Diesen seinen rein politischen Standpunkt erklärt uns übrigens Machiavelli selbst.

„Meine Absicht, sagt er, ist darauf gerichtet, etwas für den, der es versteht, Nützliches zu schreiben, daher scheint es mir schicklicher, die Wahrheit so darzustellen, wie sich dieselbe in der Wirklichkeit findet, als den Einbildungen jener zu folgen: (denn manche Schriftsteller haben Republiken und Fürstentümer erdacht, dergleichen niemals gesehen worden, oder in der Wahrheit gegründet gewesen sind) weil ein so großer Unterschied vorhanden ist unter dem, was da geschieht, und dem, was geschehen sollte; daß derjenige, der das erste vernachlässigt und sich nur nach dem letzten richtet, seinen Untergang eher als seine Erhaltung bereitet. Jemand, der es darauf anlegt. in allen Dingen moralisch gut zu handeln, muß unter einem Haufen, der sich daran nicht kehrt, zu grunde gehen. Daher muß ein Fürst, der sich behaupten will, sich auch darauf verstehen, nach Gelegenheit schlecht zu handeln, und dies tun oder lassen, so wie es die Notwendigkeit erfordert." (cap. 19).

Bedenkt man diesen praktisch-politischen Standpunkt Machiavelli's, so wird man auch über sein „berüchtigtes" 18. Kapitel des „Fürsten", über den so viel ethische Entrüstung sich schon entladen hat, kühler urteilen. Denn von diesem Standpunkte kann er selbstversändlich auf die Frage: ob ein Fürst sein Wort halten muß? gar nicht anders antworten, als er es in diesem Kapitel tut. „Ein kluger Fürst", sagt er, „kann und darf sein Wort nicht halten, wenn die Beobachtung desselben sich gegen ihn selbst kehren würde, und die Ursachen, die ihn bewogen haben es zu geben, aufhören. Wenn die Menschen insgesamt gut wären, so würde dieser Rat nichts wert sein. Da sie aber nicht viel taugen und ihr Wort gegen dich nicht

halten, so hast du es ihnen auch nicht zu halten: und einem Fürsten kann es nie an Vorwand fehlen, es zu beschönigen, wenn er es bricht.“

Allerdings erklärt uns Machiavelli nicht die Tatsache, warum in der Politik nicht Wort gehalten wird; warum die Politik mit gegenseitiger Unehrlichkeit und Überlistung rechnen muß. Dies zu erklären, blieb der Soziologie des 19. Jahrhunderts vorbehalten (Ratzenhofer), denn nur eine soziologische Betrachtung der Politik gelangt zum vollen Verständnis dieser Tatsache.

Daß aber Machiavelli auf Grund dieser Tatsache in einer eminent politischen Gelegenheitsschrift seinen Ratschlag an den Fürsten gar nicht anders formulieren kann, ist klar. Und wenn er deswegen einer Rechtfertigung bedarf, so finden wir eine solche in vollem Maße im letzten Kapitel seines „Principe“, welches uns die Grundtendenz der ganzen Schrift aufhellt. Dieses letzte Kapitel: „Aufruf, Italien von der Fremdherrschaft zu befreien“, enthüllt uns die Motive der ganzen Schrift. Machiavelli sah rings um Italien herum einheitliche Monarchieen entstehen, und die unter denselben geeinigten Länder zu Macht und Wohlstand gelangen, während das in eine Unzahl von Kleinstaaten zerklüftete Italien, welches durch die päpstliche Politik in dieser Zerklüftung und Zersplitterung erhalten wurde, in innern Kämpfen und Kriegen sich zerfleischte, als Zankapfel mächtiger Nachbarn nicht zur Ruhe kommen konnte; er sah „Italien so tief sinken, sklavischer werden, als die Juden je gewesen sind, unterdrückter als die Perser, zerstreuter als die Athenienser, ohne Kopf, ohne Ordnung, geschlagen, ausgeplündert, zerissen, überrannt“, und da ist es wohl begreiflich, daß er nur in der Einigung, in der einmütigen Abwehr der Fremden das Heil Italiens sah. Das ist ja auch Machiavelli's Bedeutung, daß er der erste diesen Gedanken faßte und die Idee der Einheit Italiens aussprach. Daß er aber als Politiker zu diesem Zwecke kein anderes Mittel sah, als einen mächtigen Fürsten, der rücksichtslos auf diesel Ziel lossteuere, ohne sich an irgend welche moralische Skrupel zu kehren —, wer will das Machiavelli übel nehmen? Übrigens leiht er ja

damit nur Ausdruck einer tatsächlich vorhandenen Volksstimmung. „Seht, wie das Volk zu Gott ruft, er möge Jemand senden, der es von der Grausamkeit und dem Übermute der Barbaren erlöse! Seht, wie geneigt es ist, der Fahne zu folgen, wenn nur Jemand da wäre, der sie aufpflanzte“ (c. 26).

Dieser Volksstimmung gab Machiavelli Ausdruck in seinem „Principe“; vor dem Richterstuhl der Geschichte ist er vollkommen gerechtfertigt, und wie ein glänzendes, siegreiches Plaidoyer klingt der Schluß dieser Schrift: „Die gegenwärtige Gelegenheit möge also nicht vorübergehen, damit Italien endlich nach so langer Zeit seinen Erretter sehe. Ich vermag es nicht auszudrücken, mit welcher Begierde ihn alle Länder aufnehmen würden, die so viel von den fremden Überschwemmungen gelitten haben; mit welchem Durste nach Rache, welcher unüberwindlichen Treue, welcher frommen Liebe; wie viel Tränen für ihn fließen würden! Welche Tore würden wohl ihm verschloßen werden? Welches Volk könnte es versagen, ihm zu gehorchen? Wie dürfte der Neid sich gegen ihn regen? Welcher Italiener könnte sich weigern, ihm zu folgen? Einen jeden ekelt diese fremde Herrschaft an! So ergreife denn dein glorreiches Haus den Entschluß, mit dem guten Mute und der Hoffnung, womit gerechte Unternehmungen angefangen werden, damit das Vaterland unter seinen Fahnen wieder geadelt werde, und die Prophezeiung des Petrarca eintreffe: Die Tugend wird gegen die wilde Wut in Waffen treten und das Gefecht bald entschieden sein; denn die alte Tapferkeit ist in der Brust der Italiener auch heute noch nicht erstorben“!

* * *

Lorenzino de Medici: 10 Jahre nach dem Tode Machiavelli's hat der Mediceer Lorenzino seinen Vetter Alessandro, Herzog von Florenz, ermordet, um Florenz „von Tyrannen zu befreien.“ Lorenzino rechtfertigt diese Tat in einer „Apologia“, in welcher er ausführt, daß „nach den Staatsgründern denjenigen die größte Ehre gebührt, welche ihre Stadt von der Tyrannei befreien.“ „. . . . ich habe das getan (den Alexander ermordet) wozu jeder gute Bürger verpflichtet ist und ich würde

gesündigt haben gegen mein Vaterland und gegen mich selbst, wenn ich es nicht getan hätte." „Diejenigen aber, welche mir das zum Vorwurf machen und sagen: ich hätte gefehlt, indem ich Alessandro ermordet.... zeigen, daß sie schlecht unterrichtet sind über die Gesetze gegen die Tyrannen (molto manco informati delle leggi ordinate contro e tiranni) und nicht wissen, welche Taten die Menschen am meisten loben, und daß man um das Vaterland zu befreien, sogar die eigenen Brüder mordete...." „..... denn, so wie die Tyrannen Gesetz und Sitte vernichten und zu Grunde richten, so sind die Menschen verpflichtet auch gegen Gesetz und Sitte sie zu beseitigen, und je eher sie es tun, desto mehr sind sie zu loben." Als Grund aber dieser „Pflicht" die Tyrannen zu beseitigen, führt Lorenzino an, daß es kein höheres Gut gebe für die Menschen, als politische Freiheit, denn in andern Staaten als in Republiken findet man selten eine dauerhafte Rechtsordnung (polizia). Lorenzino faßt hier den Begeriff Republik als Gegensatz zu Tyrannei und denkt an die ersten Medizäer, die über Florenz herrschten, unter Aufrechthaltung der republikanischen Formen. Diese Apologie ist bezeichnend für die Zeit der italienischen Renaissance und zeigt uns den schroffen Gegensatz zwischen unbezähmbarer Herrschsucht einerseits und unbändigem Freiheitssinn andererseits, der sich in Greueltaten ohne Ende entlud, und die Theorien vom Morde als zulässigem politischem Mittel erzeugen mußte. (Über dieses ganze Zeitalter in Italien vgl. Burkhard: Kultur der Renaissance in Italien).

## Frankreich.

§ 63. Die Geschichte Frankreichs ist für die Theorie des Staates typisch; ein vortreffliches Paradigma. Ein fremder Kriegerschwarm, die Franken, erobert es und verteilt das Territorium unter seine Führer und Mannen. Die einzelnen geographischen Abschnitte und Partikel des Landes bilden die Herrschaftsgebiete dieser „feudalen Herren." Die zahlreichen Städte und ihre Bewohner stehen zunächst auf höherer Kulturstufe als die „herrschende Klasse." Schon die früheren Eroberer des Landes, die Römer, sorgten dafür. Von den Franken überwunden, bilden sie das kulturelle Element, die gebildete Mittelklasse des Volkes. Sie sind schon Christen, während die „Barbaren" noch Heiden sind. Doch die Barbaren haben den richtigen Instinkt der Herrschaft, sie schließen einen Bund mit der

Kirche, um auf diese Weise „die Christen“ besser beherrschen zu können. So schließen sich alle disparaten Elemente zu einem sozialen Ganzen zusammen.

Obenauf bleiben Barbaren und Bischöfe als Herren; Provinzialen, Romanen, allerhand fremde Händler und Kolonisten bevölkern die Städte, treiben Handel und Gewerbe, sogar Wissenschaften und Künste: ein blühender Mittelstand. Das flache Land bewohnt die unfreie Landbevölkerung. Aus den einzelnen geographischen Abschnitten und Partikeln des Landes sind selbstständige Staaten geworden: Herzogtümer, Grafschaften, Länder. Unter diesen toben nun Kämpfe, gegenseitige Raubzüge, Überfälle, Unterjochungen, Annexionen. Die Größeren fressen die Kleineren, bis nur wenige Große, die Herzöge von Aquitanien, Burgund, Normandie, Vermandois, Flandern, Bretagne und einige andere übrig bleiben, von denen jeder eine Anzahl Vasallen unter sich hat. Sie selbst, die Großen, sind Vasallen ihres Königs, als des primus inter pares, der ihnen gegenüber machtlos ist. Ihm stehen nur gewisse Ehren- und Vorrechte zu, die er jedoch allmählich zur Vergrößerung seiner Macht ausnützen kann. Das wichtigste Vorrecht erhält er durch Anerkennung seitens der Kirche, die ihn „salbt“; er wird dadurch der „Gesalbte des Herrn“ und erhält eine bevorzugte Stellung. Versteht er es, in dieser bevorzugten Stellung die gegenseitigen Eifersüchteleien der Großen klug auszunützen, kann er auf Kosten der Großen immer mächtiger werden. Das geschieht denn auch und an der Wende des 12. Jahrhunderts hat Philipp II. August (1180-1223) schon mehrere Großen beseitigt und sich ihrer Länder bemächtigt und dieselben mit dem „Kronland“ vereinigt. Auf diesem Wege gieng es nun weiter — bis der Größte alle Großen gefressen haben wird. Im 15. Jahrhundert ist die absolute Monarchie fast schon am Ziele angelangt, das sie im 17, und 18. ganz erreicht haben wird.

Im 16. Jahrhundert fanden diese Bestrebungen der absoluten Monarchie eine Stütze in der politischen Literatur. — Jean Bodin begründet theoretisch und juristisch die „Souveränität“ des absoluten Monarchen.

## Jean Bodin (1530-1596).

§ 64. Von der Entwicklung Italiens ist die geschilderte Entwicklung Frankreichs ganz verschieden. Hier hatten sich nicht Stadtrepubliken an die Spitze der einzelnen Landschaften gestellt, sondern feudale Herren, die in diesen Landschaften die führende Rolle spielten. Ihnen gegenüber verfolgte das Königtum die Tendenz, sich als souveräne Macht in Frankreich geltend zu machen, und zwar im Bunde mit der wachsenden Macht des Mittelstandes, der Städte. Diese Entwicklung der Dinge führte dazu, daß die liberalen Theoretiker der Staatswissenschaft sich auf die Seite des souveränen Monarchen und gegen die Vorrechte der feudalen Herren stellten.

Den prägnantesten Ausdruck gab dieser Richtung der Theorie in Frankreich Jean Bodin. Aus bürgerlicher Familie in Angers geboren, widmete er sich in Toulouse der juristischen Laufbahn und strebte eine Professur der Rechte an. In seinem 30. Lebensjahre gieng er nach Paris, wo er sein erstes historisch-politisches Werk schrieb: Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566), das ihm heftige Angriffe seitens des berühmten Juristen Cujacius eintrug. Bodin verfolgte aber seinen, mit dem Methodus so glücklich eingeschlagenen Weg historisch-politischer Forschung, welche von seiner gleichzeitigen Wirksamkeit als Staatsbeamter und Politiker günstig beeinflußt wurde. Im Jahre 1576 gab er dann sein Hauptwerk: „Six livres de la Republique“ heraus, welches für die Staatswissenschaft nicht nur in Frankreich epochemachend wurde.

Ein drittes Werk von ihm: „Heptaplomeres“, welches seine intimsten Gedanken über Religion enthält und sehr lesenswert ist, veröffentlichte er nicht bei Lebzeiten. Es wurde erst 1841 deutsch und lateinisch herausgegeben von Guhrauer (Berlin).

Der politische Gegensatz zwischen Frankreich und Italien tritt in seiner ganzen Klarheit in Bodins „Republique“ im Gegenhalt zu Machiavelli's „Principe“ hervor. Die Zersplitterung in eine Anzahl kleiner Republiken erzeugte den „Principe“ Machiavelli's. Bodin's Republique deutet schon im Titel die entgegen-

gesetzte Richtung an. Nicht vom Interesse des „Fürsten“ will er handeln, sondern vom Interesse des „Staates.“ Machiavelli will Italien aus der politischen Notlage, in die es durch die Zersplitterung gerieth, retten und glaubt, daß diese Rettung ein tüchtiger „Fürst“ vollführen könne. Bodin ist Zeuge des Aufschwunges einer erstarkenden Monarchie, die über feudale Zersplitterung siegt, und möchte nur bei diesem Aufschwunge, den er billigt, die Freiheit des Volkes (besonders aber des Bürgerstandes) sichergestellt wissen.

Die Zerrüttung Italiens erzeugte einen Machiavelli, die erstarkende und siegreiche Monarchie in Frankreich erzeugte einen Bodin. Machiavelli sehnt sich nach einem starken Fürsten, der einen italienischen Staat begründe — um jeden Preis! Mit Gewalt oder List — ohne Rücksicht auf Recht und Moral. Bodin lebt in einem fast schon einheitlichen monarchischen Staat — er will ihn nur erhalten wissen in rechtlichen Formen und in gesetzlicher Freiheit. Das ist die Idee seiner Republik. Er spricht sie aus in seiner Widmung: „Da die Erhaltung der Staaten und Völker außer von Gott von guten Herrschern und weisen Regierungen abhängt, so ist es wohl nötig, daß jedermann diesen letzteren helfe, sei es ihre Macht aufrecht zu erhalten, sei es die heiligen Gesetze durchzuführen, sei es ihre Untertanen durch Wort und Schrift zu belehren, um das allgemeine Beste und jedes Einzelnen Wohl zu fördern.“ „Denn, wenn auch (eine Stabilität der staatlichen Zustände nicht möglich und) Änderungen in den Staaten unvermeidlich sind, so müsse doch getrachtet werden, daß diese Änderungen sich möglichst milde und friedlich, nicht aber gewaltsam und blutig vollziehen.“

Neben politischer Freiheit ist es die Gewissens- und Glaubensfreiheit, für die Bodin lebhaft eintritt und hierin ist er der Nachfolger Luthers, wie denn in seinen Schriften sich die Gelehrsamkeit Machiavellis und Luthers summiert. Ersterer steht auf dem Boden der klassischen Bildung, letzterer wurzelt vornehmlich in der Bibel. Bodin hat beides in sich aufgenommen: klassisches Altertum und Bibel. Er weiß in beiden

gut Bescheid (er soll der Sohn eines spanischen Juden gewesen sein) und entnimmt ihnen zahlreiche Beispiele und Argumente.

Als Grundlage und Ausgangspunkt all seiner Betrachtungen über den Staat dient ihm folgende Begriffsbestimmung desselben: „Der Staat ist eine gerechte Beherrschung einer Anzahl von Wirtschaften (Familien) und der ihnen gemeinsamen Angelegenheiten mit souveräner Macht" (La republique est un droit gouvernement de plusieurs menages et de ce qui leur est comun avec puissance souveraine" L. I. c. 1). Der oberste Zweck des Staates sei aber keineswegs das glückliche Leben, wie das die Alten (Aristoteles) meint, sondern in der Erreichung des „höchsten Gutes." Dieses höchste Gut aber ist beim Einzelnen die Pflege des Geistes und des Körpers im edelsten Sinn dieses Wortes. Das Ziel dieser Pflege, dieser Kultur des Geistes und Körpers sei die Erhebung zu Gott und die Erkenntnis Gottes. „Damit die Seele sich zu Gott erhebe, bedarf es zuvor der Entwicklung des Körpers, was ohne persönliche Sicherheit und persönlichen Rechtsgenuß nicht erreichbar ist"; sodann aber „der moralischen und intellektuellen Tugenden, nämlich: der Beherrschung der Begierden, der Vernunft, der Wissenschaft, der wahren Religion."

Der Staat aber bestehe auch aus Körper und Geist; der Boden ist sein Körper; der oberste Zweck der Gesellschaft aber beseelt den Staat. Die Erreichung dieses obersten Zweckes, die Pflege des Geistes, der den Staat beseelt, kann sich so wie beim Menschen, nur auf Grundlage der materiellen Kultur vollziehen. Der Staat müsse also zunächst seine materiellen Güter sicherstellen (Wohlstand, Sicherheit u. s. w.), sodann die geistigen Güter (moralische und intellectuelle Entwicklung) fördern. Das ist seine Aufgabe. Die oberste Richtschnur aber seines Vorgehens, um diese Aufgabe zu lösen, sei die Gerechtigkeit. Die Grundlage endlich, auf welche er dabei sich stützt, ist die Familie. So denkt sich Bodin den Staat.

„Die Familie ist die eigentliche Quelle und der Anfang jedes Staates und dessen wichtigster Bestandteil; sie ist eine natürliche Gemeinschaft; ein gemeinsamer Stamm, der sich aus-

einanderzweigend die Notwendigkeit erzeugte, besondere Häuser, Ansiedlungen, Ortschaften, Städte zu bauen." Sie unterscheidet sich vom Staate nur quantitativ — denn auch sie ist „eine gerechte Herrschaft eines Oberhauptes (Familienvaters) über mehrere Untergebene." Zu einer Familie gehört: Das Oberhaupt, Gattin, Kinder und Diener — seien es Freie oder Sklaven. Drei Familien genügen um einen Staat zu bilden. Denn auf die Größe kommt es nicht an, sondern auf die „Herrschaft" (seigneurie). „Die kleinste Herrschaft in Europa, Ragusa, ist ebensowohl ein Staat wie die Türkei oder die Tatarei, welche die größten Staaten der Welt sind." „Außer der souveränen Herrschaft muß es im Staate auch etwas Gemeinschaftliches und Öffentliches geben, wie Staatsdomainen, Staatsschatz, öffentliche Straßen, Plätze, Tempel . . . denn sonst ist es keine res publica, wenn es gar kein öffentliches Gut darin giebt" („car ce n'est pas Republique s'il n'y a rien de public"). Damit legt Bodin Nachdruck auf die öffentlichen Interessen, deren Pflege zum Wesen des Staates gehört im Gegensatz zur Familie, welche nur das private, das Familieninteresse zu wahren braucht.

An die Betrachtung der Familie knüpft er eine Polemik gegen das Platonische Gemeinschaftsideal, jenem utopistischen Staat ohne Sonder-Familien. Er wiederholt dabei die Argumente des Aristoteles gegen den Platonischen Kommunismus, die er noch durch den Hinweis auf die Anabaptisten in Münster verstärkt. „Nicht nur, daß die Gemeinschaft der Güter dem Streit und den Feindseligkeiten kein Ende bereiten, wie das die Kommunisten glauben machen wollen, sondern sie bereitet auch ein Grab der Gattenliebe, sowohl wie den gegenseitigen Gefühlen von Eltern und Kindern und aller Verwandtenliebe überhaupt. Der Kommunismus vernichtet alle zarten Bande des Blutes, ohne sie durch irgendwelche gleichwertige zu ersetzen."

Im Punkte der Sklaverei ist Bodin für seine Zeit sehr fortschrittlich, er wägt die Gründe für und dagegen sorgfältig ab. „Zwei Schwierigkeiten sind bezüglich der Sklaverei noch zu

lösen. Erstens ob dieselbe natürlich, nützlich oder widernatürlich ist. Zweitens, welche Gewalt der Herr über seine Sklaven haben dürfe.“ Was die erste Frage anbelangt, so nimmt Bodin an, „daß die Sklaverei dem Staate nützlich und auch natürlich sei.“ „Ist es denn wahrscheinlich, meint er, daß so viele Könige und Gesetzgeber mit Billigung so vieler Weisen und Zustimmung so vieler Völker durch so viele Jahrhunderte wider die Natur gehandelt hätten“? „Und wenn es gegen die Natur wäre, daß ein Mensch eine Macht über Tod und Leben eines andern Menschen besäße, dann hätte es nie ein Königreich oder Fürstentum gegeben, das nicht widernatürlich gewesen wäre, denn Könige und Fürsten hatten ja immer eine solche Macht gegenüber allen ihren Untertanen.“ Trotzdem meint er, daß „Sklaverei nur dann natürlich wäre, wenn der Starke, Gewalttätige, Reiche und Unwissende dem Weisen, Mäßigen und Schwachen, wenn auch Armen gehorchen würde.“ Das Umgekehrte aber nämlich, daß „der Weise dem Dummen, der Unwissende dem Gebildeten, der Gute dem Bösen gehorchen müsse“ — das sei gegen die Natur.

Gegen das Argument, daß es Menschenliebe sei, wenn man Kriegsgefangene, die man töten könnte, als Sklaven am Leben lasse, meint er, „dann könnten Räuber und Piraten sich rühmen, denen das Leben geschenkt zu haben, die sie nicht ermordet haben.“

Auf das Argument, daß die Sklaverei ein altehrwürdiges Institut sei, das seit unvordenklichen Zeiten existiert, antwortet er, auch Menschenopfer dauerten sehr lange und man gab vor, daß sie aus Frömmigkeit gebracht würden und doch wurden sie als widernatürlich abgeschafft. Wenn man endlich sage, daß die Sklaverei die Zahl der Vagabunden vermindere, so sei das Gegenteil wahr, „denn was solle ein gebrandmarkter flüchtiger Sklave anderes werden, als Dieb und Räuber“?

Man darf nicht vergessen, daß dieses Raisonnement Bodins sehr aktuell war zur Zeit der Entdeckung Amerika's, als die europäische Christenheit eben im Begriffe war, mit der Lehre Christi zugleich das Institut der Sklaverei in die neue Welt einzuführen.

Nach dieser gegenseitigen Abwägung der Gründe für und gegen die Sklaverei spricht sich Bodin für Abschaffung derselben aus und hofft, daß die „natürliche und göttliche Vernunft“ endlich einmal den Sieg davon tragen wird über, aus barbarischen und heidnischen Jahrhunderten überkommenen Institution.

## Staat und Souveränetät.

§ 65. Nachdem er so „die Grundlagen des Staates“, Familie und Sklaverei geschildert und besprochen, geht er zur Betrachtung des Staates über. „Wenn das Haupt der Familie aus seinem Hause, wo er befiehlt, heraustritt um mit den andern Familienhäuptern über die ihnen allen gemeinsamen Angelegenheiten zu beraten und zu verhandeln, hört er auf Herr und Gebieter zu sein, um Genosse, Gleichgestellter und Gesellschafter der anderen zu sein — anstatt Herr heißt er jetzt Bürger.“ Allerdings ist dieser Bürger zugleich auch Untertan, da er einer Obrigkeit unterworfen ist, die fast immer durch Eroberung und Gewalt aufgerichtet wurde. Denn „die ersten Menschen kannten überhaupt keine größere Tugend und keine größere Ehre als morden, totschlagen, rauben und andere Menschen versklaven.“ Solche Heldentaten gaben den Staaten ihren Ursprung. Aber nicht jedes auf diese Weise gegründete Gemeinwesen (Republique) ist ein Staat (civitas, cité). Letztere Bezeichnung vindiziert Bodin für jene Gemeinwesen, wo „alle Bürger denselben Gesetzen und Gewohnheitsrechten unterworfen sind.“ Das Band aber, das alle diese Bürger zu einem Staate verbindet ist — die Souveränetät. Darunter versteht Bodin die absolute höchste Gewalt im Staate die „summa potestas“, das „summum imperium“, deren wesentliches Merkmal in ihrer Unbeschränktheit liegt. „Die Souveränetät ist nicht beschränkt weder in ihrer Macht, noch in ihrer Aufgabe, noch auch zeitlich.“

Daher ist ein vom Volke eingesetzter Herrscher nicht souverän, weil sich „das Volk seiner Souveränetät nicht entledigt, wenn es einen oder mehrere Machthaber, wenn auch mit ab-

soluter Macht auf eine bestimmte Zeit einsetzt. Denn diese Machthaber sind dem Volke verantwortlich, was beim souveränen Fürsten nicht der Fall ist, der nur Gott verantwortlich ist." Diese Verantwortlichkeit erklärt Bodin dahin, daß „alle Fürsten dieser Erde den göttlichen und natürlichen Gesetzen unterworfen sind." „Auf diese Weise ist auch die absolute Macht der Fürsten beschränkt durch die Gesetze Gottes und der Natur." Daraus folgert Bodin (im Gegensatz zu Machiavelli), daß der Fürst sein „den Untertanen gegebenes Versprechen halten müsse." „Das Wort des Fürsten müsse heilig sein wie ein Orakel."

Zu den natürlichen Gesetzen gehört aber nach Bodin auch das Eigentum: daher die Souveränetät auch an dem Privateigentum der Untertanen seine Schranke findet.

Wir sehen, daß Bodin einerseits bemüht ist den Begriff der Souveränetät als der obersten Machtfülle im Staate festzustellen, daß ihm aber andererseits die „natürliche" Freiheitsphäre des „Bürgers" am Herzen liegt, die er durch Aufrichtung der aus „göttlichen und natürlichen Gesetzen" sich ergebenden Schranken auch der „unbeschränkten" Souveränetät, sicherzustellen bestrebt ist.

Die Merkmale aber der Souveränetät, gleichviel ob dieselbe vom Fürsten, vom Volke oder von einer Aristokratie ausgeübt wird (denn diese drei Möglichkeiten sind vorhanden), sind folgende: das Gesetzgebungsrecht; das Recht über Krieg und Frieden; das Recht der Ernennung der wichtigsten Staatsfunktionäre; das Recht der höchsten Entscheidungen (dernier ressort); Begnadigungsrecht. Aus diesen „Hoheitsrechten" ergibt sich sodann eine Reihe weiterer Rechte (was man später in Deutschland Regalien nannte), wie z. B. die Münzhoheit, Steuerhoheit und gewisse Ehrenrechte, wie den Titel Majestät und dergleichen.

## Staatsform und Regierungsform.

§ 66. Der Sitz der Souveränetät bestimmt die Verschiedenheiten der Staatsformen. „Wenn die Souveränetät bloß im Für-

sten ruht, so sprechen wir von einer Monarchie; besitzt das ganze Volk die Souveränetät, so nennen wir einen solchen Staat einen Volksstaat; besitzt die Souveränetät nur ein kleiner Teil des Volkes, so bezeichnen wir einen solchen Staat als Aristokratie." Doch muß man die Staatsform, die von dem Sitz der Souveränetät abhängt, von der Regierungsform unterscheiden. Wenn z. B. das Volk einen Monarchen einsetzt, so ist die Regierungsform monarchisch, der Staat aber ein Volksstaat, da doch die Souveränetät beim Volke bleibt. Als ob er im 16. Jahrhundert vorausgesehen hätte, daß man in Deutschland noch am Ende des 19. Jahrhunderts von einer „Teilung der Souveränetät" (zwischen Reich und Ländern) sprechen werde, legt Bodin darauf Nachdruck, daß die Souveränetät unteilbar ist, und daß es daher nicht angeht, von einer „gemischten Staatsform" zu sprechen, wenn die verschiedenen Funktionen der Staatsgewalt an verschiedene Faktoren derselben (Monarch, Stände, Volk) verteilt sind. Eine Teilung der Funktionen bedeute keine Teilung der Souveränetät, welche immer ungeteilt bleibe und die eben derjenige Faktor im Staate besitze, der die oberste Machtfülle hat. Bodin würde also das moderne Gerede über Teilung der Souveränetät in Deutschland zwischen Reich und Ländern als eitel Schein bezeichnen, er würde sagen: „Souveränetät ist unteilbar; entweder besitzt sie der deutsche Kaiser oder die Länder. Eine Teilung kann in der Wirklichkeit nicht existieren." Und darin hätte er vielleicht Recht.

### Die drei Staatsformen.

§ 67. Konsequent in seiner Auffassung der Souveränetät definiert er die Monarchie als denjenigen Staat, wo „die Untertanen den Gesetzen des Monarchen gehorchen; der Monarch aber den Gesetzen der Natur, indem er die natürliche Freiheit und das Eigentum der Untertanen respektiert." Es könne aber auch verschiedene Arten der Monarchie geben. So die hausherrliche Monarchie (la monarchie seigneurale), das ist diejenige, „wo der Fürst durch Waffengewalt sich zum Herrn der Güter

und Personen seiner Untertanen machte, die er nun beherrscht wie der Hausherr seine Sklaven." Die schlimmste Art der Monarchie ist aber die tyrannische, das ist diejenige, „wo der Monarch die Gesetze der Natur mißachtend, freie Personen wie Sklaven behandelt und mit den Gütern seiner Untertanen wie mit Eigenem schaltet und waltet."

In der zeitlichen Aufeinanderfolge hält Bodin die „hausherrliche" Monarchie als die erste und zwar sei dieselbe durch Eroberung entstanden. Die vollkommenste Monarchie aber ist die „königliche oder legitime." Diese schildert er in schönstem Lichte, offenbar als sein Ideal (B. II, c. 3). Er meint nämlich, wenn „die Untertanen den Gesetzen des Königs und der König den Gesetzen der Natur folgen, dann übt die eigentliche Herrschaft das Gesetz." Die „Legitimität" aber leitet Bodin nicht ab von der Erblichkeit, sondern von der Gerechtigkeit. Der Fürst wird nicht legitim durch die Geburt, sondern durch die Gerechtigkeit, die er übt. Ungerechtigkeit aber stempelt den Monarchen zum Tyrannen. „Tyrann ist derjenige, der aus eigener Machtvollkommenheit sich zum Herrscher aufwirft, ohne gewählt zu sein, ohne Erbanspruch, ohne gerechten Krieg, ohne göttliche Berufung." Einen solchen zu töten, hält auch Bodin in Übereinstimmung mit den allermeisten Staatsweisen seiner Zeit für löblich. („Tyrannenmord" im Gegensatz zu „Königsmord", wozu Baudrillart die richtige Bemerkung macht, daß die Fürstenmörder ihre Opfer immer für „Tyrannen" erklären).

„Die Aristokratie ist ein Staat, wo eine kleine Minderheit der Bürger herrscht, zumeist souverän ... Sie ist das Gegenteil des Volksstaates, wo die Mehrheit über die Minderheit herrscht und zwar im Namen der Gesamtheit." Als Beispiel einer Aristokratie zitiert Bodin das deutsche Reich seiner Zeit, da im Reichstage die sieben Kurfürsten ein Drittel der Stimmen haben und die andern Fürsten und Herren, deren Zahl kaum 300 beträgt, ebenfalls ein Drittel der Stimmen haben, so daß diese Minderheit die Mehrheit bildet, gegenüber den Vertretern aller Städte.

Was endlich den „Volksstaat“ anbelangt, so könnte man glauben, daß Bodin konsequenterweise denselben definieren wird, als denjenigen, wo die Mehrheit herrscht. Nun weiß er aber sehr gut, daß es solche Staaten nie gegeben hat; sein gesunder Verstand sagt es ihm, daß Mehrheiten nie und nirgends herrschen, auch in Freistaaten nicht. Er sagt diesbezüglich: „es hat vielleicht nie Freistaaten gegeben, wo das gesamte Volk sich versammelte, um Gesetze zu machen und Beamte zu ernennen und auf diese Weise seine Souveränetät auszuüben, sondern im Gegenteil die allergrößte Mehrheit desselben ist meist abwesend und die verschwindende Minderheit macht die Gesetze . . .“ Darauf komme es aber auch bei der Beurteilung eines Staates, ob er Volksstaat sei, nicht an, es genüge, „wenn der Mehrheit der Kurien (lignées) die Entscheidung zusteht, gleichviel, ob die eine Kurie aus fünfzig, die andere aus tausend Mitgliedern besteht, vorausgesetzt, daß es jedem freistehe sein Stimmrecht auszuüben.“ Übrigens könne auch im Volksstaat die Regierung nur geübt werden von wenigen und nicht vom Volke.

Diese Ausführungen zeugen von richtiger Beobachtung der Natur des Staates, der Herrschaft und der — Masse, die dazu bestimmt scheint, beherrscht zu werden und nicht zu herrschen [1]).

## Deutschland.

§ 68. Die Staatengründungen in Deutschland gingen seit dem 4. und 5. Jahrhundert von landfremden in „Germanien“ eingedrungenen „Barbaren“ aus.

Da sind zuerst die Alemannen, ein fremder, wahrscheinlich keltischer Stamm, der im 4. Jahrhundert in die Süd-Westseite Deutschlands zwischen Rhein, Donau und Main eindringt, das Land sich unterwirft und nach mannigfachen Kämpfen mit den Römern seine Herrschaft über die dort ansäßigen deutschen

---

1) Über Bodins Leben und Werke vgl. das ausgezeichnete Werk Baudrillart's: Jean Bodin et son temps. Paris 1853.

Stämme begründet. Dem Lande und dem Volke, welche sie ihrer Herrschaft unterwarfen, gaben sie auch ihren Namen: Alamania und Alamannien [1]).

Im Jahre 496 endete die Herrschaft der Alamannen, nachdem sie von den Franken bei Zülpich besiegt wurden. Diese Franken waren ebenfalls landfremde Eroberer, die weit vom Osten Europa's her, wahrscheinlich von der Südküste des baltischen Meeres, aus Ost-Elbien her in die unteren Rheinlande eindrangen, die einheimische Bevölkerung brandschatzten und unterwarfen und unter Chlodwig das Frankenreich gründeten.

Um seine Herrschaft mitten im fremden feindlichen Lande zu befestigen, schloß Chlodwig einen Bund mit der Kirche, die vor ihm schon die Bevölkerung christianisiert und im Lande feste Wurzeln gefaßt hatte.

Von nun an herrschen die Franken im Bund mit der römischen Kirche jenseits und diesseits des Rheins. Das Land wurde unter die „freien Franken" verteilt, die Kirche erhielt reichliche Schenkungen und ein ausgedehntes, alles Land umfassendes Lehensystem sicherte den neuen Herren ihre, von der Kirche sanktionierte Herrschaft [2]).

In diesem Verhältnis zur Kirche lag aber der Keim von Zwistigkeiten und Kämpfen, von denen wir schon oben berichteten. Das Papsttum blieb siegreich und nützte seinen Sieg gründlich aus. Immer drückender wurde die Herrschaft Rom's wie in andern europäischen Ländern so auch in Deutschland. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich, wie allerwärts so auch in Deutschland die tiefe Verstimmung über die Auswucherung des Landes und Volkes durch die römische Kurie in heftigen Auflehnungen gegen Rom und endlich im Abfall von der römischen Kirche Luft machte.

---

[1]) Cluver: Germania Antiqua III. 9 schreibt ganz richtig: „Aus den Schriftstellern des Altertums geht klar hervor, daß die Alamannen nicht von deutscher Herkunft waren."

[2]) Im Wesentlichen dauerte dieses Verhältnis noch bis ins 13. und 14. Jahrhundert fort. Jedesmal, daß sich ein neuer Kaiser in Deutschland die Anerkennung verschaffen wollte, mußte er diese Anerkennung teuer bezahlen. Vgl. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste. 1874. S. 13.

Diese Bewegung ging zuerst von England aus (Wiclif), rief in Böhmen den Hussitismus hervor und wurde durch den Märtyrertod des Johann Huß und Hieronymus von Prag nur gefördert [1]. So kam es denn endlich in Deutschland zum förmlichen Abfall von Rom. Den Bund, den einst die fränkischen Eroberer mit der römischen Kirche geschlossen hatten, an dem die Nachfolger der fränkischen Herrscher der Not gehorchend, unwillig und widerstrebend, um ihre Machtstellung zitternd, festhielten, da sie nicht die Kraft hatten ihn zu zerreißen: diesen Bund zerriß nun das deutsche Volk.

* *

Die Vorläufer und sodann die Förderer der Reformation waren die Humanisten, das sind diejenigen Gelehrten der Renaissance, die sich seit dem 13. Jahrhundert vornehmlich in Italien, sodann aber auch in Deutschland und anderwärts den klassischen Studien hingaben und gegen die mittelalterliche Scholastik und die mit ihr verbündete Theologie ankämpften. Namentlich widersetzten sie sich den Ansprüchen der Theologie, alle Wissenschaften zu meistern und sie in die Fesseln kirchlicher Dogmen zu schlagen [2]. Als zweite Quelle der Reformation müssen die Lehren John Wiclifs (1324-1384) bezeichnet werden. Wiclif war Doktor der Theologie und Professor an der Universität Oxford. Trotzdem er als Geistlicher (es wurden ihm nacheinander mehrere Pfarreien verliehen, zuletzt die zu Lutterworth in Leicester) der katholischen Hierarchie angehörte, trat er doch mutig gegen die „Mißbräuche" der Kirche auf und zwar gegen Heiligenkult, Ablaßhandel, Ohrenbeichte, gegen die Lehre vom Fegefeuer, Transsubstantiation u. s. w. In dem Kampfe König Eduards III. gegen die Ansprüche der päpstlichen Kurie auf einen „Lehnstribut", trat er auf Seite des Königs gegen den Papst (1366) und billigte die Besteuerung der Kirchengüter, gegen die Rom protestierte. In seinen Schriften bekämpfte er den Primat des Papstes, die Suprematie der Kirche über den Staat, den Cölibat und forderte die Rückkehr zur reinen Lehre Christi und die Organisation von Landeskirchen, die von Rom unabhängig wären. Dafür wurde er von einem in London abgehaltenen Konzil (1382) verdammt und das Konstanzer Konzil erklärte ihn für einen Ketzer (1415). Da er als solcher den Feuertod erleiden müßte, glücklicherweise aber schon längst tot war,

[1] Loserth: Die kirchliche Reformbewegung in England im 14. Jahrhundert (Schriften der Comeniusgesellschaft). Leipzig 1893. Desselben: Huß und Wiclif. Prag 1883.

[2] M. Herrman: A. von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus 1893.

verbrannte man seine Gebeine (1482). Seine Lehre aber lebte und die konnte man nicht verbrennen. Johann Huß in Prag (1369-1415) nahm ihre Verkündigung wieder auf. Auch er war Doktor der Theologie, Pfarrer (an der Bethlehemskapelle in Prag) und Beichtvater der Königin Sophie, Gemahlin König Wenzels. Als die Prager Universität 45 Sätze Wiclifs als ketzerisch verdammte, protestierte Huß dagegen und wies in Predigten und Disputationen nach, daß Wiclif Recht hatte. Da ihm an der Universität nur die böhmische Nation zustimmte, die Fremden drei Nationen ihn bekämpften, erfolgte eine Scission und Auswanderung der fremden Nationen (Bayern, Sachsen, Polen) aus Prag nach Leipzig. Das war auch das erste Aufblitzen der nationalen böhmischen Idee in Prag und überhaupt der Anfang des nationalen Kampfes der Böhmen gegen die Deutschen (1409). Huß aber trat jetzt noch entschiedener von der Kanzel für die Lehren Wiclifs ein und eiferte gegen die Mißbräuche der römischen Kirche, worauf er zuerst vom Prager Erzbischof Sbynko in den Bann getan und seines Priesteramtes für verlustig erklärt wurde (1410). Das hinderte ihn aber nicht, gegen einen vom Papst Johann XXIII. ausgeschriebenen Ablaß aufzutreten (1412), was ihm eine Achtserklärung des Erzbischofs Albik im Auftrage des Papstes zuzog. Huß verließ nun Prag und propagierte seine Lehre, die immer mehr einen nationalen Charakter annahm, unter dem böhmischen Landadel. Auch verfaßte er jetzt seine Schrift: „de ecclesia“, in der er der Lehre Wiclifs ein nationales slavisches Gepräge gab, auch in einigen dogmatischen Punkten seinen eigenen Weg gieng. Vor das Konstanzer Konzil geladen, begab er sich dahin unter dem Schutz eines Geleitsbriefes des Kaisers Sigmund. Nichtsdestoweniger wurde er auf Befehl des Papstes verhaftet, als Ketzer vom Konzil zum Tode verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt (1415). Seine Lehre aber lebte und verbreitete sich immer weiter. Obendrein wurde er in Böhmen als nationaler Märtyrer, als der „heilige Johann“ verehrt [1]). Von Böhmen, wo seine Anhänger, die Hussiten, zu den Waffen griffen (Hussitenkriege bis 1434), verbreitete sich Hussen's Lehre nach Deutschland, wo Ulrich von Hutten mehrere seiner Schriften herausgab. Von Deutschland wieder, namentlich durch Vermittlung der deutschen Universitäten (Wittemberg, Erfurt) gelangte der Hussitismus nach Polen. Trotzdem nun die Hussiten als solche verschwanden, verursachte die Lehre Hussens doch eine Gährung der Geister, die schließlich wieder in der durch Luther inaugurierten Reformation sich Luft machte. Der rasche Erfolg der Refor-

1) Auf Betreiben der Jesuiten wurde Anfang des 18. Jahrhunderts, um diesem „ketzerischen“ Kulte ein Ende zu bereiten, ein anderer Johannes („von Nepomuk“, der nie existiert hat) heilig gesprochen und so dem popularen Kult des heiligen Johannes (Huß) ein anderer „heiliger Johannes“ untergeschoben, über den man allerhand fromme Legenden erdichtete. Vgl. Otto Abel: Die Legende vom heiligen Johannes von Nepomuk. Berlin 1855.

mation in Deutschland und Polen ist nur dadurch erklärlich, daß der Hussitismus den Boden für dieselbe längst vorbereitet hatte.

## Luther und die Reformation.

§ 69. In den Discorsi über die ersten zehn Bücher des Livius erhebt Machiavelli schwere Anklagen gegen die päpstliche Herrschaft. Sie schade der Religion, die doch zur Erhaltung des Staates nötig sei, was man daraus erkenne, daß „diejenigen Völker, die der römischen Kirche am nächsten stehen, am wenigsten Religion besitzen.“ (I. 12.). Das sei begreiflich, denn die römische Kirche sei Ursache des Ruins Italiens (è cagione della rovina nostra). Sie halte Italien in Zersplitterung, während Spanien und Frankreich einheitliche Staaten geworden sind. Daran sei nur die Kirche schuld . . .“

Der Geist der Auflehnung gegen die römische Kirche und die päpstliche Herrschaft, der sich bei Machiavelli in dieser Weise offenbart, mußte nach alledem was in Deutschland vorausgegangen war (s. oben S. 152) hier eine viel schärfere Form annehmen, wo sich demselben noch der nationale Gegensatz gegen Italien hinzugesellte. Das erklärt uns den Ausbruch der Reformation und das Auftreten Luther's. (1483-1546). Insoferne dasselbe sich auf das Gebiet der religiösen Dogmen und des Glaubens bezieht, braucht es uns hier nicht zu beschäftigen. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß der Reformator der Religion nicht auch die staatlichen Zustände seiner Kritik unterwarf, indem er doch unvermeidlich, so wie alle seine Vorgänger seit Wiclif, das Verhältnis des Staates zur Kirche in's Auge fassen mußte. Dieses Verhältnis war seit dem ausgehenden Mittelalter das der Suprematie der Kirche über den Staat, beruhend auf der kirchlichen Ansicht von der moralischen Überlegenheit der Kleriker den Laien gegenüber. Diese Ansicht griff Luther an, verlangte die Rückkehr zur Gleichstellung der Laien mit den Klerikern, wie sie dem Urchristentum eigentümlich war und folglich auch eine Emanzipation des Staates von der Übermacht der Kirche.

Martin Luther war ein Mann des Glaubens und nicht der Wissenschaft, aber durch die Auflehnung gegen die Autorität der römischen Kirche hat er sein Teil dazu beigetragen, der freien Forschung die Bahn zu öffnen. Auch wirkte seine nüchterne und derbe Kritik der staatlichen Zustände als mächtige Anregung auch auf dem Gebiete der Staatstheorie.

Ihm selbst als tief religiösen Menschen erscheint der Staat nur als notwendiges Übel. Zwar geht er nicht so weit wie der hl. Augustin, den Staat für ein Werk des Teufels zu erklären (dieses Sprüchlein des hl. Augustin kehrt er gegen das Papsttum in Rom, das „vom Teufel gestiftet ist"): doch meint er, daß, „wenn alle Welt aus rechten Christen bestünde, so brauchte sie keine Fürsten und Herren." Da dieses aber nicht der Fall ist, so ist der Staat nötig und wurde daher auch von Gott begründet. (In der Schrift „von weltlicher Ueberkeit"). Als solcher steht er aber auch über der Kirche („An den christlichen Adel"), wie er auch die einzige Obrigkeit in der Welt ist — da es eine geistliche nicht gibt. Priester und Bischöfe sind keine Obrigkeit, sondern nur Dienst; sie haben zu beten und zu lehren aber keinerlei Regiment zu üben.

Andererseits sind aber auch Fürsten keine göttlichen Wesen, sondern schwache Menschen, wie eben auch alle andern Menschen. Die Lehren, die er ihnen gibt, klingen ganz anders als die Lehren Machiavelli's. „Sie sollen alle ihre Sinne dahin richten, wie sie ihren Untertanen dienlich und nützlich sein können. Keiner von ihnen denke: Land und Leute sind mein, ich will's machen wie mir's gefällt, sondern jeder denke: ich bin des Landes und der Leute und ich soll's machen, wie es ihnen nutz und gut ist." Heftig protestiert er gegen allen weltlichen Zwang in Gewissenssachen, erhebt also der erste in Europa das Banner der Glaubensfreiheit. Denn „aller Zwang kann nur die Schwachen zur Lüge und zu falschem Bekenntnis zwingen, aber ihren Sinn nicht ändern." Diese Lehren Luthers wirkten auf politischem Gebiete in Europa wie eine neue Offenbarung. Wie ein Lauffeuer verbreiteten sie sich in den europäischen Staaten des Westens, Nordens und Ostens

(Polen, Ungarn) und wir werden ihren Einfluß in der staatswissenschaftlichen Literatur dieser Länder noch in demselben 16. Jahrhundert überall zu Tage treten sehen.

* * *

Neben Luther wirkten für die Reformation sein Freund, der Humanist Melanchton (1497-1560), Sohn eines pfälzischen Waffenschmiedes, Professor des Griechischen an der Universität in Wittenberg. Selbständiger als Melanchton und radikaler als Luther ist Zwingli (1494-1531) der Reformator der Schweiz. Er hat seine Ideen: vollkommene Verweltlichung des Staates und Verweisung der Kirche ausschließlich auf das religiöse Gebiet in die Praxis eingeführt (in Zürich, wo er Pfarrer war); er verwirft all und jede kirchliche Gewalt und Gerichtsbarkeit. Was Zwingli für Zürich, ist der Franzose Calvin (1509-1564) für Genf, der Organisator einer reformierten Kirche. Doch setzt Calvin an die Stelle einer Weltkirche, des Katholizismus, eigentlich nur eine Gemeindekirche, wenn er auch dieselbe im Geiste der Reformation läutert. Es genüge zu sagen, daß Calvin in seiner Gemeinde den Gottesdienst obligatorisch macht und die Vernachlässigung desselben mit weltlichen Strafen bedroht. Er verwirft den Katholizismus, ist aber ein kommunaler Zelot.

An diese Reformatoren im engsten Sinne des Wortes schließen sich die Naturrechtslehrer an, welche den Geist der Reformation auf das Gebiet der Rechts- und Staatswissenschaft übertragen. Oldendorp, ein Hamburger († 1561), Rechtslehrer in Köln, schrieb das erste selbstständige „Naturrecht" (lateinisch, Köln 1539). Er ist noch stark theologisch befangen; operiert mit „Sündenfall" und Dekalog. Verdammt die Sklaverei der Alten, rechtfertigt aber die Leibeigenschaft seiner Zeit. Hemming, ein Däne, Schüler Melanchton's (1513-1600), Professor in Kopenhagen schrieb, „De lege naturae methodus" (1562), versucht das Naturrecht „wissenschaftlich" darzustellen. Benedikt Winkler, ein Altmärker, Professor in Leipzig, basiert das Naturrecht ebenfalls auf den Dekalog. Er versucht eine Darstellung der Politik als der Lehre „von der Entstehung und dem Wesen des Staates." Vgl. Kaltenborn: Die Vorläufer des Hugo Grotius 1848; Hinrichs: Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation 1848.

## Polen.

§ 70. Polen trat verhältnismäßig spät unter die schreibenden Nationen Europa's. Sein erster lateinischer Chronist, Bischof

Balduin Gallus, der seine Chronik 1112 verfaßte, war kein Pole [1]). Doch damals schon ward Polen eine römische Domäne und die geistlichen Sendlinge Roms fanden dort gute Versorgung, nachdem einige Jahrzehnte früher (gegen 1070) unter Gregor VII. landeskirchliche Selbständigkeitstendenzen eines slavischen Ritus von Boleslaus dem Kühnen, einem Gregorianer, grausam bekämpft und im 12. und 13. Jahrhundert unterdrückt wurden [2]). Seither war Polen eine sehr ergiebige Pflanzung Roms und geistliche Schriftsteller waren bemüht, durch allerhand Erdichtungen die Ansprüche Roms begründen zu helfen. So z. B. begründete man den Peterspfennig damit, daß der Papst angeblich einem Piasten Kasimir II., der Cluniazenser Mönch geworden sein soll, den Dispens von den Ordensgelübden erteilte, damit er den polnischen Thron besteigen könne und was dergleichen Fabeln mehr sind.

Die einheimische Geschichtsschreibung (in lateinischer Sprache) setzt erst im 13. Jahrhundert ein mit einem „unausstehlichen Schwätzer" Kadlubek, einem Krakauer Domherrn, dem im 15. Jahrhundert der sehr ausführliche Dlugosz, ebenfalls Krakauer Domherr, folgt. Beide eifrige Diener der römischen Kirche, haben sie im Interesse Roms, historische Wahrheiten unterdrückt, verdreht und gefälscht, wie das damals allüberall üblich war und noch heute nicht selten ist. Obwohl zu jener Zeit in Polen überhaupt nur Geistliche sich literarisch betätigten, daher man glauben sollte, daß es eine Opposition gegen Rom seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr gab, so haben doch Übergriffe der Kurie zu Ungunsten des polnischen Staates, wie z. B. die Verleihung polnischer Gebietsteile an den deutschen Orden, oft auch einzelne polnische Geistliche zur Opposition gegen Rom getrieben, und sie zur Abfassung politischer Streitschriften gegen die Anmaßung und Ansprüche der Päpste veranlaßt. Auch in Polen also wie in West-Europa hat der

---

[1]) Vgl. Max Gumplowicz: Balduin Gallus, Bischof von Kruszwica, der erste lateinische Chronist Polens; aus den Denkschriften der Wiener Akademie. Wien 1895. Ferner desselben Verfassers: Zur Geschichte Polens im MA. Innsbruck 1898; Leben und Schicksale Balduins, Bischofs von Kruszwica. S.-A. aus der Zeitschrift der historischen Gesellschaft in Posen 1902.

[2]) Vgl. die oben S. 97 in der Note zitierten Aufsätze.

Widerstreit der Interessen des Staates und der Kirche der politischen Literatur die Bahn gebrochen. Als erster ist hier wohl jener Paulus Vladimiri de Brudzewo zu nennen, ein Krakauer Domherr und Rektor der dortigen Universität, den der König Vladislaus Jagello 1415 an das Kostnitzer Konzil schickte, um für die Rechte Polens einzutreten und gegen die Übergriffe des deutschen Ordens und die Anmaßungen des Papstes zu protestieren. Zu diesem Zwecke verfaßte Paul Vladimiri eine Streitschrift, worin er den Satz verteidigt, daß die Kirche nicht das Recht habe, die Heiden (Preußen und Litthauer) mit Waffengewalt zum Christentume zu bekehren [1]).

In einer zweiten Abhandlung untersucht er die Rechtsansprüche des Kaisers und Papstes gegenüber den Heiden und tritt der Ansicht entgegen, als ob diese letzteren, weil sie keine Christen sind, schon deßwegen für Kaiser und Papst eine gute Prise wären. [2]) Wenn das am grünen Holze geschah, wenn geistliche Würdenträger gegen die Übergriffe Roms sich auflehnten, war wohl zu erwarten, daß weltliche Stimmen noch ganz anders lauten werden.

Gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts gieng ein junger polnischer Magnat, Johann von Ostrorog, zur Ausbildung an die Universität Erfurt, die damals hussitischen Tendenzen nicht abhold war. [3]) Nachdem er von dort (und vielleicht auch nach dem Besuch einer italienischen Universität?) in sein Vaterland zurückkehrte, um hier eine, seinem gesellschaftlichen Range zukommende politische Carière einzuschlagen, verfaßte er eine politische Denkschrift über eine Reform des polnischen Staates: Monimentum pro comitiis generalibus regni sub rege

---

1) Demonstratio Cruciferis de Prussia seu ordini Teutonico opposita, infideles armis et bello non esse ad Christianam fidem convertendos nec eorum bona invadenda, aut illo nomine occupanda. In Constantiensi Concilio in solemni Congregatione A. 1415 d. 6. Julii publice proposita. Vgl. Hermann von der Hardt, Magni Oecumenici Constantiensis Concilii. Tomi III, pars II, p. 9, 27.

2) Tractatus de potestate Papae et Imperatoris respectu infidelium: Constantiensi in Concilio Anno 1415. Germanici nationi ab ipso autore oblatus. Vgl. Wiszniewski, Gesch. d. poln. Literatur (poln.) B. IV. 27.

3) Vgl. Jakob Caro: Johann Ostrorog und sein Monumentum pro reipublicae ordinatione in der Zeitschrift des westpreußischen Geschichtsvereins 1882 und (polnisch) in den Denkschriften der Krakauer Akademie. B. V. 1885.

Casimiro pro reipublicae ordinatione congestum. Angeregt durch antipäpstliche Strömungen, wie sie damals in Deutschland, Italien und Frankreich allgemein waren, aber gewiß auch beeinflußt von den Lehren des Hussitismus [1]), tritt er in seiner Denkschrift der Vorzugsstellung entgegen, die sich der Papst und die römische Kirche auch in Polen anmaßten. In knappen Thesen wiederholt er, was er in Erfurt und vielleicht auch an einer italienischen Universität gehört haben mag, daß der Staat nicht der Kirche untertänig zu sein brauche, sondern im Gegenteil von Kirche und Geistlichkeit zu fordern berechtigt sei, was des Staates ist. Schon die üblich gewordenen Obedienzgesandtschaften an die neuerwählten Päpste tadelt er. Dem Papste Gehorsam zuzusichern in allem ist nicht vernünftig, da dieß gegen den Grundsatz der Unabhängigkeit des Monarchen verstoße [a]). Andererseits gebühre dem König ein maßgebender Einfluß auf die Ernennung der Bischöfe [b]); die Geistlichkeit solle Landessteuern entrichten; sie solle nicht Gottes Gebote vorschützen, wenn es sich darum handle, von ihren Einkünften etwas für die Bedürfnisse des Staates herzugeben [c]); man solle sich nicht von den listigen Welschen foppen lassen und unter dem Vorwande der Frömmigkeit und Religion jährlich riesige Summen nach Rom schicken [d]); mag sein, daß der Papst ein Recht habe, andere Nationen so zu besteuern zum Zwecke der angeblichen Verteidigung des Christentums vor den Ungläubigen, Polen aber, das als Vormauer der christlichen Staaten von jeher gegen Türken, Tataren, Russen und Walachen im Kampfe stehe und in Folge dessen schon finanziell ganz herabgekommen sei, sollte von solchem Steuerdrucke frei sein [e]); die Nachlässe nach Bischöfen, die ohne Testament sterben, sollten dem Staate zufallen und zu allgemeinem Besten verwendet werden [f]); die Appellationen an die päpstliche Kurie und jahrelangen Prozesse in Rom seien nur ein Vorwand, um riesige Summen nach Rom abfließen zu lassen [g]); im Staate müsse gleiches Recht für alle sein, und es müsse gelten, auf Grund geschriebener

1) Dieses bestreitet Bobrzyński (in der Abhandlung über Ostrorog in demselben Band V der Denkschrift), aber ohne triftigen Grund.

Gesetze [h]); neben ordentlicher Rechtsprechung sei im Staate eine energische Gewerbe-, Verkehrs- und Straßenpolizei nötig; Zünfte seien aufzuheben und freie Konkurrenz zu gestatten. Die Zahl der Bettelorden sei einzuschränken; gegen die Trunksucht des Volkes seien Maßregeln zu ergreifen, auch die Zahl der Wirtshäuser sei zu vermindern [i]). Doch nicht nur für gute Polizei und gleiches Recht habe der Staat zu sorgen, auch die nationale Sprache habe er zu pflegen und den Gebrauch fremder Sprachen im öffentlichen Leben zu verbieten, überhaupt die Nationalität zu fördern. Aus den Gerichten müsse die lateinische und deutsche Sprache, von der Kanzel die deutsche Predigt verbannt werden. „Wer in Polen lebt, möge polnisch lernen."

Aus allen diesen Forderungen aber leuchtet die Idee eines vom Druck der Kirche befreiten, auf gleichem Rechte seiner Staatsbürger beruhenden, die Verwaltung zum gemeinen Besten des Volkes leitenden, obendrein nationalen und die Nationalität pflegenden Staates hervor. Diese Idee verdankte Ostrorog seinen Studien an ausländischen Universitäten [1]): speziell die Forderung nach Pflege der Nationalität und Sprache ist zweifellos auf Einflüsse des böhmischen Hussitismus zurückzuführen, der, wie wir gesehen haben, diese Forderung zuerst erhob (s. oben S. 154). Die Denkschrift Ostrorogs wurde wahrscheinlich mit Rücksicht auf die geistliche Zensur, vielleicht auch wegen geänderter Gesinnung des Verfassers, weder zu seinen Lebzeiten, noch auch nach seinem Tode veröffentlicht [2]). Trotzdem wirkten die in ihr enthaltenen Ideen und trugen gewiß das ihrige bei zur mächtigen Entwicklung sowohl der politischen Literatur im 16. Jahrhundert in Polen, wie auch zur Entfaltung der Ideale

---

1) Caro wies am a. O. nach, daß Ostrorog einige seiner Thesen der bekannten „Reformatio Sigismundi" entlehnte, die Aschbach, Geschichte Kaiser Sigmund. IV. Beil. 2 eine private „Schmähschrift" nennt: Bobrzynski bestreitet a. a. O. diese Entlehnungen, weist dagegen nach, daß Ostrorog einige Stellen aus dem Defensor pacis des Marsilius von Padua entlehnte. Die beiden Nachweise schließen einander nicht; Ostrorog benützte sowohl die Reformatio Sigismundi, wie den Defensor pacis. Ist es denn nicht Verdienst genug, daß er die neuen Ideen und Lehren des Auslandes in seinem Vaterlande verwerten wollte?

2) Sie wurde erst 1818 zum ersten Mal, dann 1831 von Bandtkie, sodann von Bobrzynski 18[illegible] veröffentlicht. Die beste Ausgabe jedoch ist die von Wierzbowski. Warschau 1891.

politischer Freiheit, die trotz allen Druckes geistlicher Zensur das „goldene Zeitalter“ Polens so denkwürdig machen. Es gieng wohl langsam vorwärts, aber es gieng doch vorwärts. Die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts bezeichnet Paulus Vladimiri de Brudzewo; die zweite Hälfte bringt uns den Ostrorog; das 16. Jahrhundert neben vielen andern frei und vorurteilslos denkenden Politikern den ganz bedeutenden politischen Denker Fricius Modrevius, den man gewiß mit Fug und Recht als den Vorläufer des Hugo Grotius ansehen darf, und der auch auf die deutsche politische Literatur (da er zuerst lateinisch, sodann 1557 in deutscher Übersetzung erschien) von großem Einflusse war.

---

a) Visere novum papam ejusque assumptioni congratulari, monere item et hostari, ut Christi ecclesiam recte et sancte gubernet, dicere quoque et profiteri se regnumque suum catholicum, non malum utique existimo: at oboedire velle in omnibus (ut saepe dicitur) nequaquam puto rationabile. Poloniae rex asserit (quod et verum est, nemini enim subjacet) nullum superiorem se praeter Deum recognoscere . . . (c. 1).

b) . . . ad evitandum majus malum melior videtur electio a principe (c. 6).

c) Patres nostri spirituales superstitiose admodum rationem divinam timent dum aliquid principi pro reipublicae necessitate largiri debeat. Timuerunt profecto ubi non erat timor, nescientes, quae his supersunt bona pauperum esse, quibus si abutantur, fures sunt et latrones, ut eorum jura praescribunt . . . (c. 10).

d) Dolendum profecto et inhumanum facinus Poloniae regnum alioquin liberum tantis Italorum in dies fraudari decipique astutiis ut tanta pecuniae summa ad romanam (ut vocant) curiam singulis efferatur annis sub specie pietatis religionisque falsae imo potius superstitionis, in contribuenda ingenti pensione, quam sacram sive annatam vocant.

e) Etiamsi justitissimam causam habeat romanus pontifex ab aliis nationibus sub praetextu defensionis ab hostibus fidei catholicae hujusmodi census extorquere, Poloniam tamen ab hujusmodi pensione esse liberam, quae a multis annis longis bellorum tumultibus occupata jam a Turcis, Moschis denique et Valachis . . . sese assidue defendens, pecuniis ac divitiis adeo extenuata et, prope

dixerim exhausta est ut etiam pro justitiae defensa et privata pacis conservatione deficiat . . . (c. 8).

f) Vacante aliquo episcopatu post decessum antistitis, bona illorum obventiones quoque ecclesiae rapiuntur pro privatas personas, alicubi pro mensa domini papae reservantur et aliorum item ceterorum praesertim qui intestati obeunt: sed istud est indecens et rationi minime consonum. Convenientius itaque fuerit talia bona pro reipublicae commodo infiscari, quacunque papae inhibitione non obstante . . . (c. 50).

g) . . . huic malo potius obviendum est, ne thesauri e Regno sub quovis praetextu ad partes efferantur extraneas. Et saepenumero fieri videmus quoties curtisanorum astu et importunitate non appellationes solum sed extraordinariae citationes ad curiam romanam fiunt. Tunc enim tribus vel quatuor annis pendent indiscussa immo continuis interdum triginta annis in Curia litigatur donec altera partium vitem finiverit. Sed quia curia romana, non petit ovem sine lana, quisque nisi mente captus percipere potest quam ingentem auri summam efferunt litigantes et quantam Regnum ipsum patiatur jacturam . . . (c. 13).

h) Praeterea aliud nobiles jus habent, aliud plebei, unum polonicum aliud theutonicum. Et it quidem diversum, quae diversitas in uno praesertim regno non est rationi consona. Fiat itaque jus unum omnium praeter acceptationem personarum . . . (c. 26). . . . Jura scripta omnino sunt necessaria . . . (c. 31).

i) Kmethonum, artificum, ceterorumque operariorum numerus decrescere videmus: . . . causa est . . . quod omnes presbyteri et clerici esse volunt otiosum profecto genus et inutile. Cum igitur interest reipublicae ne inutiles et otiosi multiplicentur, congruum erit, ne tantus mendicorum exercitus, qui aliorum sudoribus sagniantur in urbibus admittatur . . . (c. 34).

k) O rem indignam, omnibusque Polonis ignominiosam! In ecclesiis nostris lingua theuthona multis in locis praedicatur . . . Discant polonice loqui si qui Poloniam habitare condendunt . . . (c. 19).

## Andreas Fricius Modrevius (1503-1589).

§ 71. Es ist seltsam, daß es noch niemand bemerkt hat, daß die erste in deutscher Sprache erschienene allgemeine Staatslehre einen Polen zum Verfasser hat. Denn das Werk von Andreas Fricius über „die Verbesserung des gemeinen Nutz“

erschien in deutscher Übersetzung 1557. Vor diesem Werke und noch lange nach demselben ist in deutscher Sprache keine Staatslehre erschienen [1]).

Andreas Fricius war ein „Plebejer", er entstammte einer nichtadeligen katholischen Familie namens Frycz, die aus Schlesien nach Polen übersiedelte, wo er sich nach seinem Heimatsorte den zweiten Zunamen Modrzewski beilegte.

Frycz studierte in Krakau, wo er 1519 das Baccalaureat erlangte; er kam dann an den Hof der Magnatenfamilie Laski, deren Söhne er wie es scheint auf weiten Reisen begleitete. Sodann gieng er nach Deutschland, studierte in Wittenberg, wo er mit Melanchton in nähere freundschaftliche Beziehungen trat. Nach Polen zurückgekehrt, verfaßte er aus Anlaß eines von den fortschrittlichen Parteien geforderten neuen Strafgesetzes gegen Mord und Todtschlag eine Schrift „De poena homicidii" (1543), wo er für die gleiche Bestrafung des Mordes ohne Rücksicht auf den Stand des Gemordeten eintrat. Kurz darauf (1546) wurde er Sekretär des der Reformation geneigten Königs Sigmund August. In den letzten 40er Jahren verfaßte er sein berühmtes Werk „De emendanda republica", dessen Druck im Jahre 1551 in Krakau begonnen wurde. Da aber das IV. Buch dieses Werkes, das „von der Kirche" handelte, im Geiste der Reformation, auch das V. über die Schule nicht im Geiste des Katholizismus geschrieben und Krakau schon damals der Hauptsitz des Ultramontanismus war: so wußten klerikale Einflüsse den Druck dieser zwei Teile zu hintertreiben, trotzdem sich der Verfasser der Gunst des Königs Sigmund August erfreute. Es erschienen in Krakau daher nur die ersten drei Bücher. Erst 1554 erschien das ganze Werk in Basel in lateinischer Sprache und sodann in deutscher Übersetzung. Fricius gehört unstreitig zu den Vorläufern des Hugo Grotius, welcher sein Werk kannte und den Verfasser als eifrigen För-

1) Der Titel der deutschen Übersetzung lautet: Andrae Fricii Modrevii. Von Verbesserung des gemeinen Nutz. Fünf Bücher: 1. von den Sitten; 2. von den Gesetzen; 3. von dem Kriege; 4. von der Kirche; 5. von den Schulen. Jetzt neulich verteutscht und in Truck gegeben zu Ehren dem durchlauchtigsten hochgeborenen Fürsten, Herrn Carolo, Markgrafen zu Baden etc. und zu gutem gantzem Teutschen Lande von Wolfgang Wissenburg. D. Theol. Basel 1557.

derer der auf die Einheit beider Kirchen abzielenden Bestrebungen erwähnt. Seitens der Kirche war er wegen obigen Werkes als „Ketzer" mannigfachen schweren Verfolgungen ausgesetzt [1]).

## „De emendanda republica."

§ 72. Das Werk „de emendanda republica" enthält ein sehr gut begründetes und die wichtigsten Gebiete des staatlichen Lebens umfassendes System der Staatslehre. Nicht mit Unrecht stellt der deutsche Übersetzer Wolfgang Wissenburg den Verfasser mit Plato, Aristoteles und Cicero in eine Reihe „und wiewohl, fügt er hinzu, er (Modrevius) solche Ding zuvörderst seinem Vaterland Polen zu gutem geschrieben, darumb er auch fürnehmlich des selbigen irrtumb, geprästen und mangel anzeucht, besonders was zur bürgerlichen Haushaltung dient: hat mich doch bedünken wollen, daß diese Ding unserem armen, betrübten, angefochtenen und verwirrten Teutschland .... nit unnütz so sie geläsen, sein sollten."

Die richtige Auffassung der Natur und des Wesens des Staates leuchtet uns schon aus der Anlage des Werkes, aus dem System entgegen. Denn Modrevius beginnt mit den „Gewohnheiten und Sitten" als der Grundlage des Staates (Buch I), übergeht dann zu dem gesetzten Recht, den „Gesetzen" (Buch II), welche die innere Rechtsordnung befestigen, behandelt sodann im III. Buche den „Krieg", als den Erhalter und Beschützer des Staates; im IV. Buche handelt er von der Kirche als derjenigen Macht, vor deren Übergriffen der Staat sich zu wehren und über welche er seine Suprematie und Souverainetät zu behaupten hat, um endlich nach dem Muster von Plato und Aristoteles, in dem letzten Buche (V) von der „Schule" die Erziehung der Jugend als die wichtigste Angelegenheit behufs Sicherung der Zukunft des Staates zu behandeln.

---

1) Über Fricius vgl. Ossolinski in den Hist.-krit. Nachr. (poln. 1852). B IV, S. 67 ff. Tarnowski: Die politischen Schriftsteller des 16. Jahrh. (poln. 1886) und die sehr verdienstvolle Monographie von Małecki in der „Biblioteka Ossolinskich" 1864. B. V 124 sq. Weder Kaltenborn: (Die Vorläufer des Hugo Grotius 1848) noch Gierke in seinem Althusius (1880) erwähnen den Fricius.

In der Begriffsbestimmung des Staates (I. 1.) folgt er allerdings Aristoteles, doch formuliert er die Idee des organischen Charakters des Staates ganz in der Weise, wie es 400 Jahre später in Deutschland die „Organiker" als neu wieder einführten. „Denn der Staat gleicht dem Körper irgend eines Tieres, dessen Glieder nicht für sich selbst da sind, wohl aber Auge, Arme, Beine und alle anderen Organe gleichsam eine Gemeinschaft bilden und jedes seine Aufgaben so erfüllt, damit der gesamte Körper sich wohl befinde; denn wenn der ganze Körper sich wohl befindet, dann geht es auch den Gliedern gut; befindet sich aber der ganze Körper schlecht, dann leiden auch die einzelnen Glieder." Nun, neu ist diese Idee bei Modrevius nicht; er kannte ja gewiß die Erzählung von Menenius Agrippa. Aber destoweniger neu war im 19. Jahrhundert die Lehre der „Organiker." Nach Aufzählung der drei Staatsformen Monarchie, Oligarchie und Politie führt er an, daß man „für den besten Staat denjenigen hält, der aus obigen dreien gemischt ist: wo die königliche Gewalt alles anordnet, hervorragenden Personen die wichtigsten Ämter verliehen werden, allen aber in gleicher Weise es frei steht, den Ruhm zu erlangen, der der Tüchtigkeit gebührt." „Ein solcher Staat, meint Modrevius, habe nach dem Zeugnis der heiligen Schrift unter Moses existiert, denn an seiner Spitze stand ein Mann, dem weise Männer zugesellt waren, die alle Streitigkeiten, Angelegenheiten und andere Schwierigkeiten des Staates auf sich nahmen; sie selbst aber wurden von dem ganzen Volke aus seiner Mitte gewählt, da doch Moses (V. Buch 1. 12.) also zum Volke spricht: Gebt mir aus eurer Mitte kluge und tugendhafte Männer, auf daß ich sie über euch setze."

Diese Exemplifizierung an den biblischen Israeliten paßt offenbar schlecht zu der unmittelbar vorausgehenden Ansicht über den besten Staat mit dem König an der Spitze; denn Moses war doch kein König. Vielmehr verrät hier der Verfasser seine im Grunde republikanische Gesinnung, welcher er nicht offen Ausdruck gibt.

„Oft wird der Staat durch bloße Sitten und Gewohnheiten sehr gut in Ordnung erhalten, vielleicht gar besser als durch geschriebenes Recht. Denn Sitten und Gewohnheiten fließen aus der Volksseele und zwingen uns strenger als Androhung großer Geld- oder grausamer Leibesstrafen“ (I. 5.). Daher kommt es auf diese guten Sitten und Gewohnheiten an; diese aber werden erzeugt durch Belehrung, rechtschaffenes Leben und gute Beispiele. Wenn daher diejenigen Kreise, die an der Spitze der Gesellschaft stehen, mit tugendhaftem und vernünftigem Leben vorangehen, so bewirken diese Beispiele eine Veredlung der Sitten und Gewohnheiten (I. 7., 8.). In erster Linie ist ein solcher tugendhafter Lebenswandel vom König zu erwarten, denn daher stammt ja das Königtum, daß man „denjenigen, der durch Weisheit und Gerechtigkeit sich auszeichnete, zum Könige wählte“ (I. 9.). Allerdings kam es häufig dazu, daß die Königswürde auf die Söhne übergieng. „Bei den Polen aber genügt es nicht als Prinz geboren zu werden; der König muß gewählt werden... Und da die polnischen Könige nicht geboren werden, sondern unter Zustimmung aller Stände gewählt werden, so steht es ihnen auch nicht zu, ihre Macht so zu gebrauchen, daß sie eigenmächtig Gesetze geben, oder Steuern auferlegen, oder sonst etwas für immer festsetzen. Denn sie dürfen nur entweder im Sinne der vorhandenen Gesetze, oder unter Zustimmung der Stände vorgehen, was jedenfalls besser ist als bei jenen Völkern, deren Könige eigenmächtig Steuern auferlegen, Kriege unternehmen und was dergleichen mehr.“

„Zur Staatsleitung bedarf es viel Klugheit; diese aber erwerben wir aus eigener oder fremder Erfahrung... Daher haben die Könige sich mit erfahrenen und klugen Männern zu umgeben und ihren Rath in allen Angelegenheiten zu hören.“ Der Herrscher solle die einzelnen Staatsgebiete bereisen, zeitweise in verschiedenen Orten Residenz nehmen, und die verschiedenen Regierungsgeschäfte daselbst besorgen, Beschwerden entgegennehmen, Gerichtstage abhalten u. s. w. „Denn unerträglich ist vieler Kreisvorsteher Willkühr, mit der sie den gemeinen Mann bedrücken und ihm den Zutritt zum Könige

wehren.“ „Mögen das die Könige wissen, daß sie des Volkes wegen da sind und nicht das Volk ihretwegen.“ „Der Herrscher, der das genau erwägt, daß er des Volkes wegen Herrscher ist und nicht seiner selbst wegen, der wird es auch begreifen, daß all sein Hab und Gut nicht ihm, sondern dem Staate gehört... Ein solcher Herrscher wird aus Eigennutz nicht Habsucht üben und sein Eigeninteresse nicht vom Volksinteresse trennen...“

Nach dem Kapitel über den König folgt das Kapitel über Stände und Adel. „Bei den Polen hat außer dem König und den Senatoren auch der Adelstand eine große Macht, da er aus den einzelnen Bezirken Deputierte in den Reichstag schickt, die. wenn sie auch kein (persönliches) Stimmrecht haben, doch viele nötige Sachen den Senatoren zur Erwägung unterbreiten... Oft aber gaben diese Deputierten zu erkennen, daß sie ihr Standesinteresse allzusehr in den Vordergrund stellen und weniger den S t a a t, als vielmehr ihre eigenen Freiheiten und Privilegien verteidigen; das zeigte sich hauptsächlich in dem ungerechten und unbilligen Gesetze über den Mord (Modrevius spielt hier auf das Gesetz an, wonach der Mord eines Bauers, an einem Adeligen nur mit Geldstrafe geahndet wurde). „Mögen die Herren aller Eigenliebe sich entledigen und den ganzen Staat, das heißt alle Menschen, die in diesem Gemeinwesen mit uns wohnen, mit gleicher Liebe umfassen und aller Leben, Güter und Ehre in gleicher Weise verteidigen...“ (I. 10.). Es ist die neue Idee der Gleichberechtigung aller Staatsbürger, die Modrevius hier dem mittelalterlichen Ständestaate entgegensetzt.

Bei der Betrachtung der verschiedenen staatlichen Ämter unterscheidet er dieselben auch prinzipiell, je nachdem sie die verschiedenen „Staatsgewalten“ üben. Die allgemeinste Einteilung der staatlichen Ämter ist die in Heerführer und Richter. „Es gibt aber auch solche, die weder Heerführer noch Richter sind, sondern deren oberste Pflicht darin besteht, den Frieden im Lande zu bewahren, plötzlichen feindlichen Einfällen entgegenzutreten, die Grenzen ihrer Bezirke oder Kreise zu behüten, und die königlichen Dekrete und richterlichen Urteile

auszuführen. Denn vergebens würden die Könige dekretieren und Richter Urteile erlassen, wenn es keine Exekution gebe.“ So klar und deutlich versteht es Modrevius die Theorie von den Staatsgewalten darzustellen, wobei er hier nur die Militärgewalt, richterliche und Vollzugsgewalt uns vorführt, nachdem er schon früher vom Reichstag, als der gesetzgebenden Gewalt gehandelt hat. Seit Montesquieu sind wir allerdings gewohnt, nur von drei Staatsgewalten zu sprechen, von der gesetzgebenden, richterlichen und vollziehenden.

Modrevius zählt auch die Militärgewalt der „Hetmane“ auf. Das tun wir heute nicht. Aber wer weiß, ob nicht doch in manchen Staaten, trotzdem die Theorie sie ignoriert, die Militärgewalt, in der Wirklichkeit existiert. Man denke an das heutige Frankreich, wo das Ministerium mit dieser wirklichen Gewalt oft rechnen muß, trotzdem sie in den Systemen des Staatsrechts als solche nicht figuriert.

Während es noch im 18. Jahrhundert in Europa Staatsrechtsysteme gab, die sich begnügten, von den Herrschern und Würdenträgern, höchstens von den Staatsgewalten und Behörden und Ämtern zu sprechen und das „gemeine Volk“ ganz zu ignorieren (man vgl. z. B. Schrötters „Grundriß des österr. Staatsrechts“ 1775) schildert Modrevius, aus Veranlassung der von der Grundherrschaft gegenüber dem Landvolk geübten Rechte, die rechtlose Lage dieses Landvolkes, und brandmarkt dabei die üblen Sitten und Gewohnheiten in dem Verhältnis zwischen Grundherrn und Bauer.

Zunächst hebt er als etwas offenbar Ungehöriges, dem Begriff des Staates Widersprechendes hervor, daß die grundherrlichen Rechte vererbt werden. „. . . . es giebt gewisse Ämter, die nicht vom Könige oder vom Staate verliehen werden, sondern welche die Söhne nach ihren Vätern im Erbgang übernehmen; da sie die Erben sind, so befehlen sie denjenigen Leuten, die ihren Eltern untertänig waren. Diese Herrschaft ist sehr grausam, denn der Bauer darf sich bei uns, auch wenn er noch so sehr bedrückt und gepeinigt wird, über seinen Herrn nicht beschweren. Und es gibt manche Herren, die so grau-

sam sind, daß sie ihre Bauern wie das Vieh behandeln“ (I. 20.). Um solchen Mißbräuchen zu steuern, schlägt Modrevius die Einführung von Sitten-Inspektoren vor, welche die Behandlung der Bauern durch ihre Herren beaufsichtigen sollen. Auf Grausamkeiten aber sollten Strafen gesetzt sein. „Und wenn es überhaupt im Interesse des Staates liegt, daß niemand keinerlei Gut, sei es eigenes oder fremdes mißbrauche; um wie viel größer muß das Interesse des Staates daran sein, daß niemand seine Gewalt über Menschen mißbrauche, über welche wahrlich niemand Gewalt haben sollte, dem sie nicht vom Staate (persönlich) verliehen wird, der sie nur demjenigen verleihen sollte, der zuvor bewiesen hätte, daß er selbst gehorsam zu sein verstehe und seines Amtes walten könne.“

„Läßt man doch niemanden ein Handwerk ausüben, bis er es nicht beim Meister erlernt und sein Meisterstück geliefert hat, um wie viel mehr sollte zur Herrschaft über andere nur derjenige zugelassen werden, der sich zuvor auswiese, daß er selbst gehorsam zu sein verstehe. Denn also steht es ja geschrieben: wer befehlen wolle, der müsse zuerst gehorchen können.“

In der Verteidigung des schutzlos den Launen der Herren preisgegebenen Bauern findet der „Ketzer“ Modrevius tief aus dem Herzen kommende, warme Töne, wie wir sie vergebens bei geistlichen Schriftgelehrten seiner Zeit, wie wir sie vergebens sogar beim hl. Thomas von Aquin suchen würden. Die Willkühr, mit dem die Herren mit Gut und Personen „ihrer“ Bauern verfahren, brandmarkt er mit feurigen Worten, wie sie seit den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte nicht wieder gehört wurden. Und bei der Ähnlichkeit dieser Verhältnisse in allen Staaten des damaligen Europa geht man wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß es gerade diese Stellen waren, welche seinen deutschen Übersetzer sagen lassen, daß es „nit unnutz“ sein werde, „so sie im armen betrübten Teutschland geläsen worden sein sollten.“

„Viele von ihnen (den Herren), schreibt Modrevius weiter, tun diese Unbill ihren Untertanen in der Meinung, daß alles

Hab derselben, ihnen, als Herren gehöre. Diese irrige Meinung sollte nicht geduldet werden. Denn welcher einzelne Mensch wäre im Stande, z. B. 600 Joch Landes zu bebauen? Doch am Anfange war es so: es kam eine Menge von Leuten und besiedelte die wüste liegenden Gründe und nahmen dieselben, die früher Gemeingut waren in Besitz, das heißt, so lange sie Einer besaß, waren sie sein. Sie wählten aus ihrer Mitte einen, den sie für den klügsten und mächtigsten ansahen, daß er ihre Streitigkeiten schlichte und sie vor äußern Feinden schütze und dem sie daher einen größeren Teil Landes zuteilten ...“ Auf diese Weise erklärt Modrevius den größeren Landbesitz der Herren. Er tut dieß nicht ohne wohlüberlegte Absicht; er will nämlich auf diese Weise der möglichen Einwendung des Rechts der Sieger zuvorkommen, die mit den Besiegten nach uraltem Völkerrecht nach Willkür verfahren können. Denn gleich nach obiger Erklärung stellt er die Frage: „Mit welchem Rechte tun denn das (willkürlich verfahren) diejenigen, welche weder durch Übermacht, noch mit dem Schwerte, sondern im Erbgang, durch Schenkung oder Kauf die Landgüter erwarben? Bei den Deutschen und fast bei keinem christlichen Volk gibt es Sklaven mehr. Auch die Moslim verbieten ihre Glaubensbrüder zu Sklaven zu machen. Nur wir schämen uns nicht Menschen desselben Glaubens als Sklaven zu behandeln. Ich will ja nicht läugnen, daß in einzelnen Fällen jemand mit Recht zur Sklaverei verdammt werden kann. Aber ich spreche hier von dieser allgemeinen Sklaverei, in welcher die Grundherren ihre Untertanen halten ohne jegliches Verschulden derselben, von der Willkür, mit der sie über Hab und Gut derselben schalten und dieselben sogar wie das Vieh verkaufen. Das Schlimmste dabei ist aber, daß die Herren den Anspruch haben, dem Bauer seinen Grund so oft es ihnen beliebt wegzunehmen, dagegen dem Bauer den freien Abzug und das Verlassen seines Grundes nicht gestatten wollen und ihn so fest halten wollen, daß sie nicht einmal seinen Kindern das Wegziehen erlauben ..... Sie maßen sich das Urteil an, welcher Bauer nützlich ist, und welcher nichtsnutz ist,

und welchen sie vertreiben wollen, den erklären sie für nichtsnutz. Bedenke aber lieber Herr, ob du dem Staate etwas nützest, der du deinem Nachbar seinen Grund entreißest und ihm dadurch seinen Bissen Brod aus dem Mund entreißest, an den Bettelstab bringst und sein Blut saugst"? (I. 20.).

Im genannten Buche „von den Gesetzen" befürwortet Modrevius vornehmlich die Einheit des Rechts im Staate und das gleiche Gesetzesrecht für alle. „Denn die Gesetze sind wie Arzneien, bei deren Applizierung der Arzt nicht auf die Person achtet, sondern nur auf die Krankheit, die er zu heilen hat" (II. 3.).

Haupteächlich ist es die ungleiche Strafe für Mord und Todtschlag, die Modrevius bekämpft. „Nichts ist schädlicher für den Staat, als die Verschiedenheit der Gesetze und Strafen je nach dem verschiedenen Range der Verbrecher. Denn die Stimme des Gesetzes sei ein und dieselbe an alle, dem Gesetze seien alle in gleicher Weise unterworfen, über Nutzen und Nachteil sollen nach demselben Grundsatz für alle die gleichen Beschlüsse und Entscheidungen gelten. Nur diejenigen sind frei, die solchen (für alle gleichen) Gesetzen unterworfen sind... Denn jene andere Freiheit, in der man ungestraft seiner Leidenschaft die Zügel schießen lassen kann, ist eines wohl geordneten Staates unwürdig. Und doch gibt es Gesetze, die so verfaßt sind, daß sie nur den großen Herren Nutzen bringen, das niedere Volk aber bedrücken; welche für die Kleinen wie eiserne Netze, für die Großen nur wie Spinngewebe sind"! (II. 3.).

Eine Garantie des unparteiischen Vollzuges der gerichtlichen Urteile ist die Trennung der Vollzugsgewalt von der richterlichen. „Gut ist es angeordnet, daß die Urteile der Gerichte durch andere Behörden vollzogen werden. Denn je weniger befangen diejenigen sind, welche die von den Gerichten gefällten Urteile vollziehen, desto leichter erfolgt der Vollzug derselben." (II. 19.).

In dem III. Buch über den Krieg befürwortet Modrevius nur den gerechten Krieg, d. i. denjenigen, der nur zur Verteidigung des Staates und zur Vergeltung erfahrener Unbill,

nicht aber behufs Eroberung geführt wird. Da jedoch der Erfolg jedes Krieges von den Geldmitteln abhängt, so handelt Modrevius in diesem Buche auch von den Quellen der Staatseinkünfte, d. i. von den Steuern. Diese müssen nicht nur von den weltlichen, sondern auch von den geistlichen Besitzern gezahlt werden. Da dürfen keinerlei Immunitäten geistlicher Besitztümer vorgeschützt werden. Nur die Bauern sollten frei sein von den Steuern, „da sie doch ohnehin ihren Herrn jährlichen Grundzins zahlen und ihre Robot täglich verrichten und sie doch wahrlich Nutzen genug dem Staate bringen, wobei sie nicht nur wie Sklaven, sondern wie das Vieh behandelt werden.“ (III. 11.).

Das IV. Buch, das „von der Kirche“ handelte, wurde zuerst, wie der Verfasser in der zweiten Auflage klagt, „öffentlich durch den Truck auszugeben verbotten“ (Wissenburgs Übersetzung) und kam erst einige Jahre später „gemehrt und gebessert herfür.“ In diesem schildert er die Verderbnis der Kirche, die längst von der Einfachheit und Frömmigkeit des Urchristentums abgefallen ist; auf die Sitten und Gebräuche jener ersten Zeiten verweist er. „Auf die selbige Zeit galt die Lehre mehr in der Kirchen, denn die Reichtumb; und Tugend und Frömmigkeit mehr denn hoher Stamm und Namen.“ Die Gebrechen der Kirche sollte ein allgemeines Konzil, wie das soeben in Trient versammelte, abstellen; doch sollten an diesem Konzil alle christlichen Konfessionen, auch Russen und Armenier, ja sogar die christlichen Abyssynier teilnehmen, und nicht nur Geistliche sondern auch weltliche Gelehrte. Dabei spendet er hohes Lob dem Melanchton (magna celebritate et nomine vir) und Calvin (summus et singularis vir). Er erklärt sich entschieden gegen den Cölibat, denn „der geistliche Stand und die Ehe sind keineswegs unvereinbar“, schlimmer sei die gegenwärtige Sittenverderbnis der Geistlichen. Die priesterlichen Weihen sollten nur Männern erteilt werden, die sich durch Bildung und Reinheit der Sitten auszeichnen und die Cumulierung von Pfründen solle nicht gestattet sein; auch solle bei Verleihung kirchlicher Würden nicht auf Stand und hohe Ge-

burt gesehen werden und Bischöfe sollen gewählt und nicht ernannt werden (durch Diöcesanversammlungen, an denen auch weltliche Notabeln Teil zu nehmen hätten).

Dieses Buch über die Kirche schrieb er, wie er hervorhebt, im Auftrag des Königs Sigmund August als dessen Sekretär, und zwar für das damals versammelte Trientiner Konzil. Es fand aber heftige Gegnerschaft in den Kreisen der hohen Geistlichkeit und der Jesuit Peter Canisius klagt darüber dem ermländischen Bischof Martin Cromer in einem Brief vom 6. November 1554, daß „von Krakau her Wien mit lutherischen Schriften überflutet werde“ und daß die Schrift des Modrevius nicht nur den Verfasser, sondern den König und die ganze polnische Nation schändet.“

## Holland.

§ 73. Das schwierigste Problem der Staatswissenschaft ist die Erklärung der Ursache der verschiedenen Entwicklung der einzelnen Staaten trotz ihres wesentlich gleichen Inhalts. Alle sind sie Organisationen der Herrschaft; alle sind sie aus Eroberungen landfremder Kriegerschwärme hervorgegangen. Bei allen hat sich diese Herrschaft derselben Mittel der Selbsterhaltung bedient. Bei allen trat im Laufe der Entwicklung eine Klassenschichtung des Volkes ein, welche eine öffentliche Rechtsordnung, ein Staatsrecht erzeugte. Und doch zeigen diese Entwicklungen individuelle Verschiedenheiten auf. Wir werden sehen, daß die Theorie dieses Problem auf die mannigfachste Art zu lösen suchte. Die einen schrieben diese Verschiedenheit dem verschiedenen „Volksgeiste“ zu (historische Juristenschule), die andern, Historiker, den verschiedenen Geistes- und Charakteranlagen einzelner Herrscher oder Staatsmänner; wieder andere der verschiedenen „Rasse“ u. dgl. Von diesen Erklärungsversuchen scheint der politisch-geographische das Meiste für sich zu haben (neuestens von Friedrich Ratzel am energischesten und gründlichsten vertreten).

An Holland hat dieser letztere Erklärungsversuch seine beste Stütze.

Denn in Holland gieng die Staatsgründung ganz ebenso von den Franken aus, wie in Frankreich und Deutschland. Es war ja nur ein Stück des Frankenreiches. Und dennoch hat nach Trennung dieses Landes von Frankreich und Deutschland die staatliche Entwicklung Hollands ganz eigene, von Frankreich und Deutschland verschiedene Formen angenommen. Hier scheint die geographische Lage, die Bodengestaltung Hollands das ausschlaggebende Moment gewesen zu sein. Wohl haben auch hier wie andernorts die Eroberer die herrschende, landbesitzende Klasse gebildet. Da aber die Lage an schiffbaren Flüssen und an der Meeresküste frühzeitig den Handel begünstigte, so entstanden an diesen mächtigen Wasserstraßen Städte, in denen eine wohlhabende und kapitalkräftige Bürgerschaft sich entwickelte, die den „Herren" mächtigen Widerstand entgegensetzte, sich nicht rechtlos machen ließ, sondern im Gegenteil sich immer wichtigere Freiheiten und Privilegien zu erkämpfen verstand. So hat hier offenbar die geographische Lage das Staatsrecht beeinflußt und den Städten ein Übergewicht über den Landadel verschafft. Noch in einem zweiten Punkte wurde die Verfassung Hollands von der geographischen Lage des Landes beeinflußt. Die vielen bedeutenden und wohlhabenden, mit einander rivalisierenden Städte bildeten ebensoviele selbständige Zentren des wirtschaftlichen, daher auch politischen Lebens und gestatteten keiner „Hauptstadt" sich zum Zentrum des ganzen Landes zu machen. Holland konnte nie zentralisiert werden; es war und blieb immer eine Vielheit von „Staaten", von denen jeder ein mäßiges Territorium umfaßte, eine Landschaft, die um ihre Stadt gravitierte. Es war also in Holland unmöglich, daß ein glücklicher Sieger sich von einer Hauptstadt aus des ganzen Landes bemächtige und eine absolute Monarchie begründe. Die diesbezüglichen Versuche der burgundischen Herzöge aus dem Hause Valois im 14. und 15. Jahrhundert und namentlich der Versuch Kaiser Karls V. im 16. Jahrhundert hatten keinen dauerhaften Erfolg.

## **Hugo Grotius** (1583-1645).

§ 74. Ein Menschenalter nach Luther's Tode kam (in Delft) Hugo Grotius zur Welt. Im Todesjahre Bodins war er 13 Jahre alt, aber ein frühreifer Knabe, der mit 9 Jahren schon hübsche lateinische Gedichte geschrieben hatte, befand er sich damals an der Universität Leyden und hatte die Bildung seiner Zeit schon größtenteils in sich aufgenommen. Ein Jahr später, im 14. Jahre seines Lebens disputierte er öffentlich über Mathematik, Philosophie und Jurisprudenz. Er stammte aus altem vornehmen Geschlecht; sein Vater war Doktor der Rechte und Bürgermeister in Delft. So kam er denn auch bald in höhere Stellungen. Als Begleiter des holländischen Großpensionärs Oldenbarneveldt auf dessen Gesandtschaftsreise nach Paris erwarb er dort die Gunst König Heinrich IV. Zurückgekehrt nach Delft sollte er die juristische Praxis betreiben; die widerte ihn aber an, „weil sie ihn an dem Fortschritt in der Gelehrsamkeit hinderte.“ Er begann nun publizistisch an den öffentlichen Angelegenheiten seines Vaterlandes teilzunehmen. Seine erste staatsrechtliche Schrift: „Die Freiheit des Meeres“ (1609) ist gegen Spanien gerichtet, welches den Holländern zumutete, auf ihren Handel nach Indien zu verzichten. In einer zweiten Schrift über „das Alter der batavischen Republick“ verteidigt er die Rechte und Interessen der aristokratischen Partei, der er durch seine Geburt angehörte. Als aber diese aristokratische Partei mit dem Statthalter der Niederlande Prinzen Moriz von Oranien zerfiel, wurden die Häupter derselben Oldenbarneveld und Grotius des Hochverrats angeklagt, ersterer hingerichtet, letzterer zu lebenslänglichem Kerker verurteilt (1619). Nun konnte der 36jährige in harter und entbehrungsvoller Gefangenschaft über das Wesen von Staat und Politik nachdenken und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß wir in seinem 1625 erschienenen Hauptwerke: „Vom Rechte des Krieges und Friedens“ so manche Frucht dieses einsamen Nachdenkens über den Staat besitzen. Glücklicherweise verhalf ihm seine Frau schon 1621, im zweiten Jahre seiner Gefangenschaft durch

List zur Flucht (sie schaffte ihn in einer Bücherkiste aus dem Gefängnis). Grotius gieng nun nach Paris, wo er sich die Gunst Heinrichs IV. zu verschaffen verstand. Seine Bemühungen, in seinem Vaterlande sich bleibend wieder anzusiedeln waren vergebens, er trat in diplomatische Dienste Schwedens (auf Einladung des Kanzlers Oxenstierna), die er jedoch kurz vor seinem 1645 erfolgten Tode verließ.

Sein Hauptwerk: „Vom Recht des Friedens und Krieges" schrieb er in den ersten zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts in Paris, wo er von Ludwig XIII. eine Jahrespension von 3000 Livres bezog. Dasselbe ist vorwiegend völkerrechtlichen Inhalts, enthält aber zugleich ein vollendetes System der Staatstheorie.

Im Gegensatze zu den Komentatoren der positiven Gesetze nimmt er sich vor, „das Recht . . ., welches aus der Natur hervorgegangen oder durch Gesetze Gottes festgesetzt worden oder durch Sitte und stillschweigende Übereinkunft eingeführt worden" zu behandeln. Gleich im Eingange seines Werkes protestiert er gegen die Ansicht, die zuerst Euphemos bei Thukidides ausspricht, daß „für den König oder den Staat, der die Macht habe, das Nützliche nichts Unrechtes sei", eine Ansicht, die später Carneades so formuliert, daß es kein Naturrecht gäbe und die einzelnen Rechte nur des Nutzens wegen aufgerichtet worden wären. Diese Ansicht, meint Grotius „dürfe nicht zugelassen werden", denn der Mensch unterscheide sich von allen andern lebenden Wesen dadurch, daß ihm „der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit Seinesgleichen eigentümlich" ist, daher nicht dasjenige Recht ist, was auf den eigenen Nutzen abzielt, sondern dasjenige, was den Nutzen dieser Gemeinschaft bezweckt. Die „der menschlichen Vernunft entsprechende Sorge für die Gemeinschaft ist die Quelle des eigentlich so benannten Rechts. Dazu gehört, daß man sich des fremden Gutes enthalte und es ersetze, wenn man davon etwas besitzt oder genommen hat; ferner die Verbindlichkeit, gegebene Versprechen zu erfüllen, den Ersatz des durch

unsere Schuld veranlaßten Schadens und die Wiedervergeltung unter den Menschen durch die Strafe.“ Hiemit hat Grotius einen förmlichen Canon des Naturrechts skizziert, an dessen detailierter Ausführung alle die späteren Naturrechtslehrer arbeiteten. Mit Recht wird aber Grotius als der Begründer desselben bezeichnet, trotzdem ihm Kaltenborn mehrere „Vorläufer“ nachgewiesen hat.

Diesem Naturrecht, welches so „unabänderlich“ ist, daß es selbst Gott nicht verändern kann (B. I, c. 1, § 5) stellt er ein anderes entgegen, welches er als „willkürliches“ bezeichnet „weil es seinen Ursprung aus dem Willen nimmt“ und zwar entweder aus dem Willen der Menschen oder Gottes. Das menschliche ist entweder „bürgerliches“, das von der bürgerlichen Obrigkeit, d. i. vom Staate kommt; oder Völkerrecht, das vom Willen aller oder vieler Völker kommt. Das göttliche hat seinen Ursprung in dem göttlichen Willen.

Das Recht im engsten Sinne des Wortes nun, das „eigentlich so benannte Recht“, welches im Staate gilt, hat seinen Ursprung im „Geselligkeitstrieb“, den „auch die heilige Geschichte nicht bloß durch ihre Gebote erweckt, sondern auch durch ihre Erzählung, daß alle Menschen von einem Paare abstammen.“ Da in Folge dessen „eine Verwandtschaft unter uns eingerichtet ist, so folgt daraus, daß es unrecht ist, wenn ein Mensch dem andern nachstellt.“ Aus dem natürlichen Recht, welches gebietet, die Verträge zu halten, fließt aber auch das ganze „bürgerliche Recht.“ „Denn die, welche sich einer Gemeinschaft anschließen und Einem oder Mehreren unterwarfen, versprachen entweder ausdrücklich oder stillschweigend . . ., daß sie dasjenige befolgen würden, was entweder die Mehrheit der Genossenschaft oder die, welchen die Macht übertragen war, festgesetzt hätten.“

Aus diesem Urvertrage leitet Grotius „das größte Recht“ der Gemeinschaft, also des Staates gegen „seine Teile“, also gegen die Einzelnen ab.

„Die Gemeinschaft, in welcher eine Anzahl Familienväter zu einem Volke oder Staate zusammentreten, gibt der Gemein-

schaft das größte Recht gegen die Teile; denn sie ist die vollkommenste Gemeinschaft . . ." (B. II, c. 5).

Diese „vollkommenste Gemeinschaft", der Staat, besitzt eben die „höchste Gewalt", d. i. die Souveränetät.

„Sie heißt die höchste, weil ihre Handlungen keinem andern Rechte unterliegen, so daß sie von keinem Andern nach seinem Belieben aufgehoben werden können. Ich sage „„keinem Andern""; ich schließe also den Inhaber der höchsten Gewalt aus, welcher seinen Willen ändern kann, sowie seinen Nachfolger, dem dasselbe Recht zusteht und der dieselbe Macht, aber keine andere hat. Es ist nur der Inhaber, dem diese Gewalt zusteht. Der Inhaber ist entweder ein allgemeiner oder ein besonderer; so ist der Leib der allgemeine Inhaber des Gesichts und das Auge der besondere; so ist der allgemeine Inhaber der höchsten Gewalt der Staat, den wir früher als die vollkommenste Gemeinschaft bezeichnet haben . . . Die besonderen Inhaber sind eine oder mehrere Personen nach den Gesetzen und Gebräuchen eines jeden Landes, die höchste Obrigkeit . . ." Durch diese echt scholastische Konstruktion reklamiert nun Grotius in monarchischen Staaten die höchste Gewalt, die Souveränetät für den Monarchen, den Souverän. Und nun polemisiert er gegen jene, welche die Souveränetät immer und überall dem Volke zusprechen.

„. . . die Meinung derer, meint Grotius, sei zu verwerfen, welche überall und ohne Ausnahme die höchste Gewalt dem Volke zusprechen, so daß ihm gestattet sei, die Könige, welche von ihrer Herrschaft einen schlechten Gebrauch machen, mit Gewalt zu hindern und zu strafen. Dieser Satz hat viel Unheil gestiftet und kann, wenn er in die Gemüter eindringt, es auch fernerhin, wie jeder kluge Mann einsieht.

„Wir haben folgende Gründe dagegen. Jeder Mensch kann, wenn er will, sich in Privatsklaverei begeben, wie das jüdische und römische Gesetz ergiebt. Weshalb sollte es also einem selbständigen Volke nicht erlaubt sein, sich Einem oder Mehreren so zu überlassen, daß es die Regierungsrechte über sich ihm ganz überträgt und nichts davon zurückbehält? . . ."

Diese rein scholastische Ausführung im Interesse der Monarchie ist für Grotius charakteristisch. Um die Tatsache, ob sich je irgendwo ein Volk freiwillig jemandem in Sklaverei ergab, kümmert er sich nicht, ihm genügt irgend ein Zitat aus einem alten Schriftsteller, daß irgendwo einmal Capua sich den Römern ergeben haben soll oder dergleichen, um den Satz zu verteidigen, daß „das Eigentum am Staat" von einem Einzelnen sehr wohl rechtmäßig erworben werden konnte, womit nun für alle Ewigkeit die p. t. Untertanen petschiert sind! Das ist echteste Scholastik, die im „allgemeinen Staatsrecht" nach juristischer Methode bis heutzutage noch ihr Wesen treibt.

Wenn nun für ganze Völker eine Sklaverei rechtmäßig existieren kann, um so mehr ist nach Grotius das Institut der Sklaverei im Staate zulässig, und zwar in verschiedenen Abstufungen bis zur „vollständigen."

„Eine vollständige Sklaverei ist die, wo für die Ernährung und den andern Lebensunterhalt alle Arbeit zu leisten ist. Nach der natürlichen Auffassung hat das keine Härte, denn jene dauernde Verbindlichkeit wird durch die dauernde Ernährung ausgeglichen ..." (B. II, c. 5).

Ja! Grotius findet es auch ganz in der Ordnung, daß Sklaverei auf die Kinder der Sklaven übergehe, — denn die Kinder werden ja auch „ernährt." „Da nun diese Ernährung lange währt, ehe ihre Arbeit dem Herrn etwas einbringt und die spätere Arbeit nur der Lohn für den Unterhalt aus jener (früheren) Zeit ist, so dürfen die Kinder sich der Sklaverei nicht entziehen, bevor sie nicht für ihre Erziehung und ihren Unterhalt Entschädigung geleistet haben" (!) Wir sehen, daß auch das reformierte Christentum gegen Standesinteressen und Standesvorurteile wenig ausrichten konnte. Daß Grotius für Verteidigung solcher Interessen umjubelt wurde, versteht sich von selbst; auch die Pension von 3000 Livres, die ihm Ludwig XIII. bewilligte, ist begreiflich. War er doch immer bereit, alle möglichen Hoheits- und Souveränetätsrechte, wie alle andern Privilegien und Standesvorrechte aus jenem fingierten „Urvertrage" abzuleiten, in welchen er mit scholastischer Sophisterei

alle Verpflichtungen der misera contribuens plebs hineininterpretierte. Ist er ja der eigentliche Schöpfer dieser Fiction des „Urvertrages“, der mit den aus ihm sich ergebenden Rechten und Pflichten den Staat wie eine Erbsünde für ewige Zeiten belastet. Dieser Urvertrag, mittelst welchem der Staat angeblich begründet wurde, spielte in dem Naturrecht der folgenden zwei Jahrhunderte eine verhängnisvolle Rolle, bis ihm die Phantasie Rousseaus eine ganz andere Deutung unterlegte und ihm mit glühender Beredsamkeit eine alle Geister hinreißende Macht verlieh.

Grotius aber benützte diese Fiction eines Vertrages, auf dem alles staatliche Recht beruht, auch noch zur Begründung des Völkerrechts, seines eigentlichen Gegenstandes. „Denn, meint er, wie das Recht jedes Staates auf den Nutzen des Staates eingerichtet ist, so hat auch unter allen oder mehreren Staaten durch Übereinkommen ein Recht sich bilden können... und dies Recht heißt Völkerrecht.“ Die Existenz eines solchen Rechtes beweist er durch die allerdings ganz unhaltbare Schlußfolgerung, daß, „wenn keine Gemeinschaft ohne Recht bestehen kann..., so bedarf es gewiß auch eines Rechtes, um das menschliche Geschlecht oder mehrere Völker unter sich zu verbinden.“ Daß es eines „solchen Rechtes bedarf“ ist aber noch immer kein Beweis, daß ein solches existiert. Der wesentliche Unterschied zwischen staatlichem Recht und internationalen Abmachungen konnte Grotius bei seiner ganz unwissenschaftlichen Methode nicht klar werden. Doch muß man es ihm als Ruhmestitel lassen, daß er der erste auf eine Humanisierung der Kriegführung drang und in dieser Richtung epochemachend wirkte.

Nicht ohne Eindruck auf die öffentliche Meinung in Europa mögen seine Worte geblieben sein: „Ich sah in den christlichen Ländern eine ausgelassene Kriegsführung, deren sich selbst rohe Völker geschämt haben würden; man greift aus unbedeutenden oder gar keinen Gründen zu den Waffen und hat man sie einmal ergriffen, so wird weder das göttliche noch das menschliche Recht geachtet, gleichsam als wenn auf Be-

fehl die Wut zu allen Verbrechen losgelassen worden wäre.“ Um solcher Kriegführung zu steuern, will er sein Werk geschrieben haben. Der löbliche Zweck entwaffnet die wissenschaftliche Kritik, die in Grotius' riesig gelehrtem Werke vergebens nach neuen Erkenntnissen sucht.

* * *

Graswinkel. Grotius' Geburtsstadt Delft schenkte der Welt noch einen Staatsrechtler Theodor Graswinkel (1600-1666), auf den sie aber weniger stolz zu sein braucht. In einer der gelehrten Königin Schwedens, Christine, gewidmeten lateinischen Schrift: „De jure majestatis“ (1642) bekämpft er die Ableitung der Souveränetät vom Volke und versucht den Nachweis, daß sie nur von Gott stamme. „Da Niemand sich die höchste Gewalt selbst geben kann, schreibt er, so kann kein Mensch von gesundem Verstande den Ursprung derselben, insoweit man sie auf der Erde sieht und erkennt, anderswoher ableiten als von Gott.“ „Das Volk ist nicht älter als der König und dieser ist nicht wegen des Volkes geschaffen.“ „Vorspiele gleichsam der unumschränkt höchsten Gewalt bildeten die väterliche und die herrschaftliche Gewalt. Der Ehemann und Vater erteilt seiner Ehefrau und seinen Kindern, der Herr seinen Sklaven Vorschriften, jedem auf seine Weise. Vergebens würde jemand faseln, die Ehefrau habe dem Ehemann, der Sohn dem Vater, der Sklave dem Herrn dieses Recht eingeräumt. Die höchste, natürliche, auf die Erhaltung des Weltalls gerichtete, von Gott, dem Herrscher und Ursprung aller Dinge ausfließende und wieder auf ihn zurückfließende Vernunft hat dasselbe erteilt.“ „Der Inhaber der höchsten Gewalt steht über allen positiven Gesetzen. Dieses geht hervor aus der Natur der höchsten Gewalt, welche keinen höheren über sich erkennt“ u. s. w. Noch im Jahre 1847 hat der wackere Gustav von Struve es für nötig erachtet, obige Sätze eingehend zu widerlegen (in seiner Geschichte des allgem. Staatsrechts, S. 68 ff.).

## Althusius (1557-1638).

§ 75. Den hohen Wert des Grotius'schen Werkes für die konservative Politik haben die einflußreichen Kreise in Deutschland bald erkannt. Man versäumte nicht die neue „Wissenschaft“ des „Natur- und Völkerrechts“ an den Universitäten einzuführen. Karl Ludwig, Kurfürst von der Pfalz, gründete

für dieselbe eine eigene Lehrkanzel, welche er an Samuel Pufendorf übertrug, der sich bei seinen Vorträgen an das Werk des Grotius zu halten hatte. Während aber an den Universitäten alle Schleußen des „Naturrechts“ sich öffneten und der Ruhm des holländischen Begründers desselben immer mehr sich verbreitete, beobachtete man einem älteren Werke eines Deutschen gegenüber, welches einen viel größeren Wert hatte als das Grotius'sche, ein vornehmes Stillschweigen. Wir meinen das im Jahre 1663 in Herborn erschienene Werk des Johannes Althusius: „Politica methodice digesta.“ Johann Althusius war 1557 zu Diedenhausen, einem Dorf in der Grafschaft Witgenstein-Berleburg geboren, offenbar von nicht vornehmer Herkunft. Er studierte in der Schweiz, wo damals die Lehre Calvin's weite Verbreitung fand. Schon 1586 kam er als Rechtslehrer an die Hochschule zu Herborn im Nassauischen, an der er mit einigen Unterbrechungen bis 1604 blieb. Doch scheinen ihm die Verhältnisse daselbst nicht zugesagt zu haben, da er 1604 einem Rufe der Stadt Emden als Syndicus daselbst folgte. In dieser Stellung, die er bis zu seinem Tode (1638) beibehielt, hatte Althusius häufig Gelegenheit, die Freiheit und Unabhängigkeit dieser ostfriesischen Handelstadt gegen die Übergriffe und Ansprüche des Landesherrn und der Ritterschaft zu verteidigen und auch für das reformierte Glaubensbekenntnis mit Wort und Tat einzutreten. Eine solche Stellungnahme entsprach vollkommen den Ideen und Grundsätzen, die er in seiner „Politik“ vertritt.

Im Gegensatz nämlich zu Bodin begründet er darin die Meinung, daß die Souveränetät, „die Majestätsrechte“ dem Volke zustehen. Denn diese Majestätsrechte sind der Gesamtheit, dem „corpus symbioticum“ zu ihrem Leben nötig; die Gesamtheit kann sich derselben nie und nimmer entäußern. Allerdings können diese Majestätsrechte von einem höchsten Magistrat verwaltet werden, aber sie bleiben immer Eigentum des Volkes, des „populus universus“ des „regnum“, d. h. des Staates. Oder habe vielleicht der König von Spanien die Majestätsrechte der Niederlande mit sich nach Spanien genommen,

als die Niederlande von ihm abfielen? Das eigentliche Subjekt der Majestätsrechte bleibt daher immer das Volk, die Gesamtheit, der Staat. Dieser ist eine der vielen „Vereinigungen", die es unter Menschen gibt. Über Entstehung und Wesen solcher Vereinigungen (consociatio) trägt Althusius folgende Lehre vor: Das Motiv der Vereinigung ist das Bedürfnis. Sie kommt zu Stande vermittelst eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrages. Dadurch werden die Teilnehmer Lebensgenossen (symbiotici). Für alle solche Vereinigungen gilt ein allgemeines Gesetz, nämlich: sie bestehen aus Herrschenden und Beherrschten, wobei aber die Herrschaft als Dienst und Sorge für die Gemeinschaft, der Gehorsam (der Beherrschten) als Entgelt für den ihnen zu Teil werdenden Schutz und Schirm aufzufassen ist.

Solcher Vereinigungen gibt es nun eine ganze Reihe: Familie, Korporation, Gemeinde, Provinz und Staat, und zwar gehen in dieser Reihenfolge die höheren immer aus den niedrigeren hervor und jede folgende enthält in sich eine Anzahl der vorhergehenden. An der Spitze dieser Reihenfolge, als die größte und allumfassendste steht der Staat.

Nun nimmt Althusius in etwas scholastischer Weise noch Einteilungen dieser Anzahl von sozialen Gebilden vor, und zwar in private (Familie) und öffentliche (Korporation, Gemeinde, Staat), in natürlich-notwendige und bürgerlich-freiwillige u. s. w. Dabei wird Wesen und Aufgabe jedes dieser sozialen Gebilde charakterisiert. Die öffentlichen Gemeinwesen (consociationes publicae) teilt er in partikuläre und universale. Zu ersteren gehört zunächst die Gemeinde, sodann die Provinz. Bei beiden wird Verwaltung und Verfassung derselben besprochen. Die Provinz gliedert sich in Stände und zwar in den geistlichen und weltlichen Stand. Die Verfassung des ersteren besteht aus Presbyterien und Synoden. Der weltliche Stand besteht aus Ritterschaft, Städtestand und „Hausmannstand" (Bauernstand). Letzterer wird leider in vielen Provinzen nicht anerkannt, was Althusius beklagt. Jeder dieser Stände wählt seine Abgeordneten zur gemeinsamen Vertretung der Provinz. Aus solchen Provinzen nun besteht der Staat.

Die Definition desselben lautet denn auch mit Bezug auf diese seine Zusammensetzung folgendermaßen: „universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni mutua communicatione rerum et operarum, mutuis viribus et sumptibus habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant." In dieser Definition sind bereits die Aufgaben dieser höchsten öffentlichen Vereinigung angedeutet.

Bedeutsam in derselben ist ferner, daß als Bestandteile des Staates nicht Individuen oder Korporationen, sondern Gemeinden (Städte) und Provinzen, die sich zu einem Ganzen zusammentun, festgestellt werden.

Dieser Gesamtheit nun, dem Staat, steht das „jus majestatis" zu, dasselbe enthält die „potestas præeminens et summa universitatis disponendi de iis quae universaliter ad salutem curamque animae et corporis membrorum Regni seu Republicae pertinent." Es ist das die souveräne Gewalt, die mit Bodinus als einheitlich, unteilbar und unveräußerlich aufgefaßt wird; doch ist sie nicht die höchste, da sie der „göttlichen Gewalt" untersteht. Auch ist sie nicht absolut, sondern an Rechtschranken gebunden, wenn sie auch, da sie keiner höhern irdischen Obrigkeit verantwortlich ist, als frei und unabhängig erscheint.

Diese souveräne Gewalt überträgt das Volk an die Regierung. Denn da von Natur alle Menschen gleich und frei sind, so ist eine andere Quelle der Regierungsgewalt als „Einsetzung durch den Willen der Gesamtheit" unmöglich.

Diese vom Volk eingesetzte Regierung besteht aus den „Ephoren" und dem „Summus Magistratus." Die ersteren haben im Auftrag und Namen des Volkes, dessen Rechte dem obersten Herrscher gegenüber zu verwalten; sie werden durch Volkswahl bestellt; sie selbst wieder wählen den obersten Herrscher und bleiben seine Berater und Helfer. Doch gesteht Althusius zu, daß dieses Ephorenamt, in welchem er eine Art verantwortlichen Ministeriums zeichnet, nicht überall ausgebildet ist, wohl aber nirgends fehlen sollte.

Was den obersten Herrscher anbelangt, so ist derselbe „secundum legem ad salutem et utilitatem universalis consociationis constitutus", und hat die Rechte der Gesamtheit zu verwalten und auszuführen.

Periodisch werden Reichsversammlungen einberufen, die bei verschiedenen Völkern verschieden organisiert sind, überall aber die oberste gesetzgebende Gewalt ausüben.

Diesem so organisierten normalen Staat gegenüber schildert Althusius die Tyrannis als eine Abnormität. Auch der legitime Herrscher wird zum Tyrannen, wenn er die Verfassung des Staates verletzt. Dem Tyrannen gegenüber hat das Volk das „jus resistentiae et exauctorationis", welches Althusius aus der Volkssouveränetät ableitet und erweist, wobei er die entgegenstehenden Ansichten von Gentilis, Barclai, Beccaria und Bodin widerlegt. Die Initiative zu einer solchen „exauctoratio" haben die Ephoren zu ergreifen, (wenn alle Ermahnungen des Tyrannen zur Umkehr erfolglos blieben) den Tyrannen abzusetzen, ihn zu vertreiben oder auch zum Tode zu verurteilen und hinzurichten.

Alle Verschiedenheit der Staatsform läßt sich auf die „Art der Ausübung der höchsten Gewalt" zurückführen, beruht also nur auf der „species summi magistratus." Denn diese höchste Gewalt kann von einer oder mehreren Personen ausgeübt werden, ist daher entweder monarchisch oder polyarchisch. Der Unterschied zwischen Staaten kann nämlich nur in der Verwaltung bestehen, da doch die Majestätsrechte, wie schon erwähnt, immer und überall dem Volke zustehen und trotz der zeitweisen Übertragung ihrer Ausübung auf den „summus magistratus" im Wesen doch beim Volke verbleiben.

Diese letztere Ansicht begründet Althusius in der Weise, daß er die mittelalterliche, noch von Bodinus festgehaltene Theorie von einem Unterwerfungsvertrage (pactum subjectionis), mittelst dessen das Volk sich seiner Souveränetät zu Gunsten des Herrschers entäußerte, wesentlich umgestaltet. Er nimmt nämlich als Entstehungsgrund des Staates einen Gesellschaftsvertrag an (contractus societatis), mittelst dessen der Staat (ähnlich wie

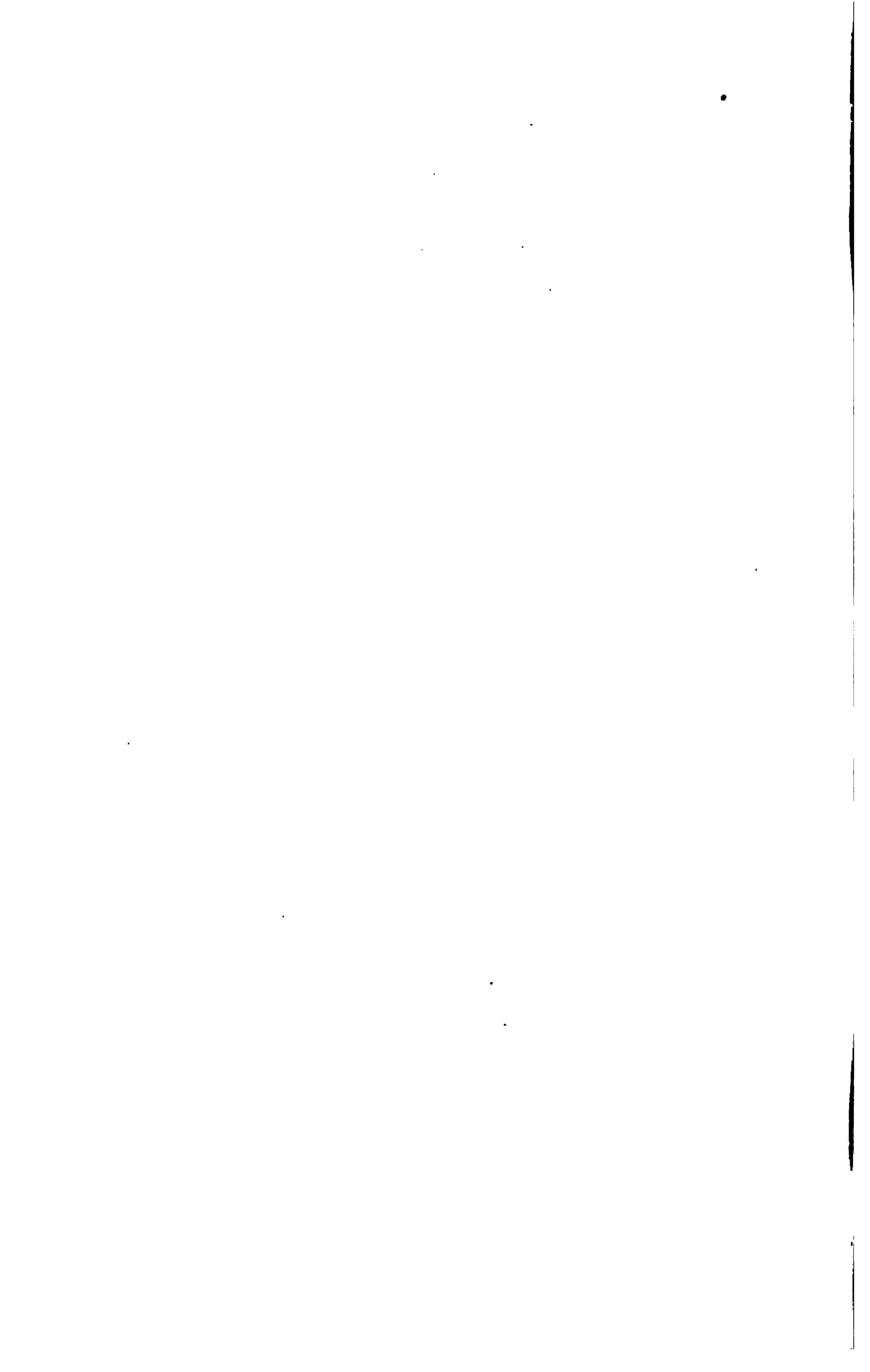
Gemeinden und Provinzen und **aus diesen**) entsteht und läßt erst die so entstandene Gemeinschaft mit den von ihr bestellten „Verwaltern" (den Ephoren und dem Summus Magistratus) nicht einen Unterwerfungsvertrag, sondern einen „Verwaltungsvertrag" schließen, vermöge dessen der Regierung die Verwaltung der Gemeinschaft übertragen wird. Dieser Vertrag bleibt nur so lange in Kraft, als dessen Bedingungen eingehalten werden. Bricht ihn der Herrscher, der doch nur unter der Bedingung „si pie et juste imperaturus sit" gewählt wurde, so kann sich das Volk einen andern wählen.

Wenn nun auch alle solchen juristischen Konstruktionen fingierter Urverträge und die aus ihnen deduzierten Rechte und Pflichten keinerlei wissenschaftlichen Wert haben, so haben doch die Verteidiger der unveräußerlichen Volkssouveränetet, wie Althusius, für die Abschaffung der absoluten Monarchie in Europa die Bahnen geebnet[a]), während die Verteidiger der Monarchensouveränetät der fortschrittlichen Entwicklung der europäischen Staaten sich hemmend und hindernd in den Weg stellten. Allerdings gieng es letzteren besser wie den ersteren, — denn nur den Verteidigern der Monarchensouveränetät waren Ämter, Würden und Universitätskanzeln zugänglich, während die Verteidiger der Volkssouveränetät von solchen ausgesperrt, von den tonangebenden Gelehrten, wenn nicht ganz totgeschwiegen, wie der brave Althusius, zum mindesten in allen Tonarten beschimpft und als Umstürzler gebrandmarkt wurden, — was übrigens auch dem Althusius hie und da, wo man ihn dennoch erwähnte, widerfuhr[b]).

---

a) Diesen praktischen Zweck verfolgt Althusius mit vollem Bewußtsein, denn als Aufgabe der Politik stellt er es ja hin „ut consociatio humanave societas et vita socialis bono nostro instituatur conservetur mediis ad hoc ipsum aptis, utilibus et necessariis." Die Politik habe sich daher nicht mit rein juristischen Fragen zu beschäftigen, wie das Bodinus tat, ihr Gegenstand sei vielmehr jener **Grundvorgang**, mittelst dessen das Recht erzeugt wird.

b) Vgl. das verdienstvolle Werk **Gierkes**: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 1880.

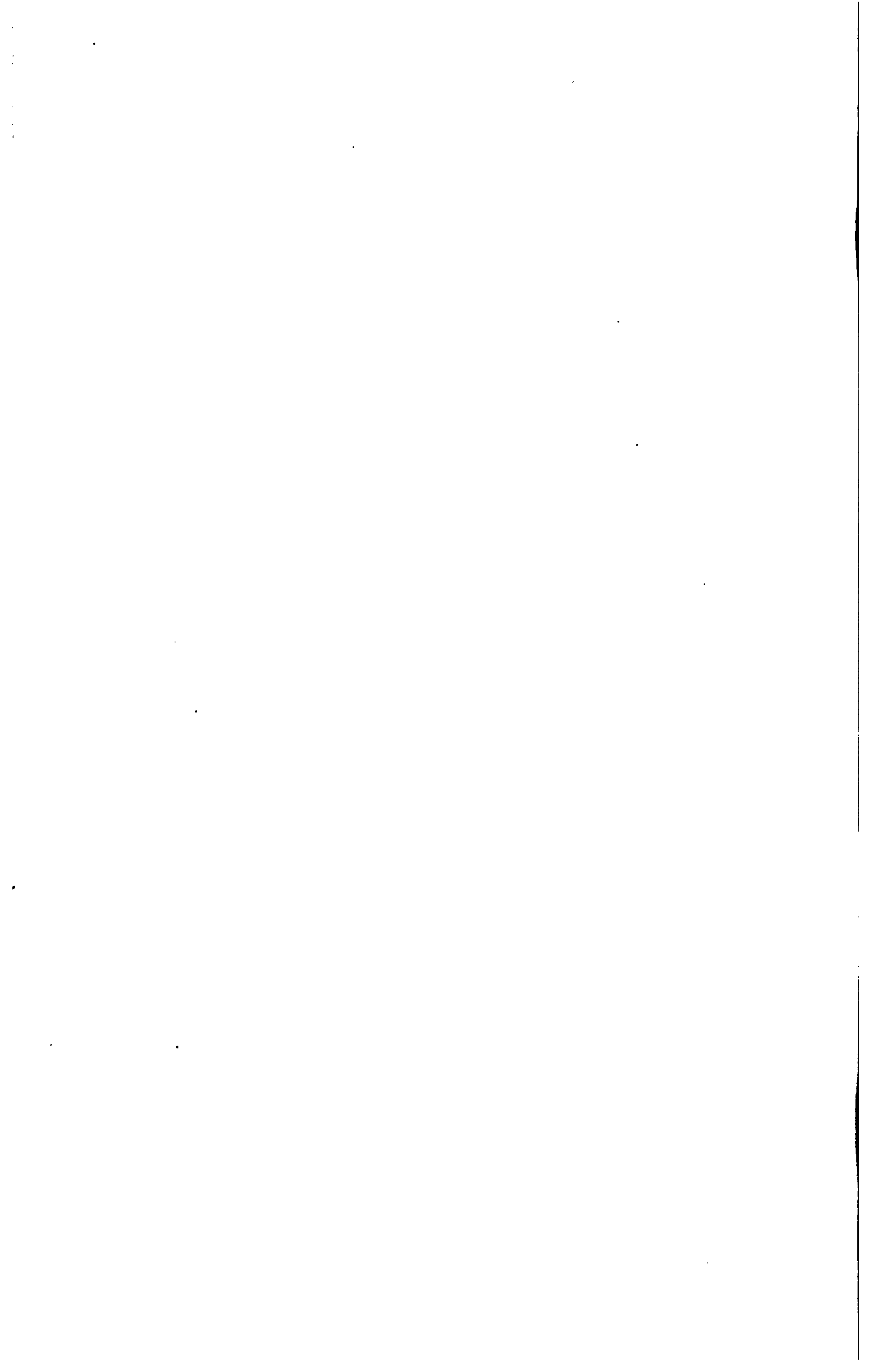


III.

# Das Zeitalter der Revolutionen

seit dem 17. Jahrhundert.

---



# England.

§ 76. Das heutige England datiert von der Eroberung des Landes durch die französischen Normannen unter Wilhelm dem Eroberer (1066). Wir sagen das heutige England, denn mit der Landnahme und Herrschaft der Normannen war der frühere angelsächsische Staat untergegangen und ein normannisches England entstanden. Die Frage nämlich, wann und auf welche Weise ein Staat untergehe, kann nur so beantwortet werden, daß dieses dann der Fall ist, wenn die Herrschaft in die Hände einer ganz anderen Menschenklasse übergeht. Weder der Wechsel der Person des Herrschers, noch der Wechsel der Dynastie ändert den Staat, dieser bleibt derselbe, wenn auch eine andere Person oder Familie, Dynastie, den Thron erwirbt. Von einem neuen Staate aber müssen wir sprechen, wenn die ganze herrschende Klasse ihrer Stellung als solche beraubt und eine andere Menschenklasse an ihre Stelle tritt. Das aber war der Fall nach der Schlacht bei Hastings (1066). Die Normannen bemächtigten sich des ganzen Landes, teilten es unter sich, trieben die früheren angelsächsischen Herren von Haus und Hof, und so entstand an Stelle des angelsächsischen England das normannische England, von dem wir sagen müssen, daß es bis heute dauert, da seither das Land in den Händen, sei es der Nachkommen der Eroberer, sei es derjenigen sich befindet, die in friedlichem Wege ohne gewaltsame Eroberung

auf die verschiedenste Art an die Stelle der Nachkommen der Eroberer getreten sind.

Obwohl nun England ganz ebenso seine Herrscher bekam, wie einst Frankreich seine Franken, zeigt es doch in seiner Entwicklung im Vergleich mit Frankreich eine große Verschiedenheit. In England entstanden nach der Eroberung und in weiterer staatlicher Entwicklung keine solchen großen feudalen Herrschaften wie in Frankreich, welche durch Jahrhunderte Frankreich zu keiner nationalen Einheit gelangen ließen, und dann dieses Einigungswerk sehr erschwerten. Solche große feudale Herren, von denen jeder für sich dem Könige Trotz bieten konnte, gab es in England nicht, trotzdem ja auch Wilhelm der Eroberer den hervorragenden Genossen und Führern der Normannen verhältnismäßig große Anteile an dem eroberten Lande zugestehen mußte. Die Ursache dieser Verschiedenheit der Entwicklung lag hier in dem verschiedenen System der Landteilung. Wilhelm der Eroberer war schlauer als seinerzeit die Könige der Franken. Wohl mußte auch er seinen „Großen" große Landesteile einräumen, nur verlieh er ihnen keine kompakten Besitzungen, sondern stattete sie mit zahlreichen, doch im ganzen Lande verstreuten Besitzungen aus [1]). Daher entstanden in England keine Provinzparlamente, keine Provinzstände, wie die französischen Etats in den einzelnen Landschaften, sondern ein Reichsparlament, wo die „Großen" und die „Gemeinen" aus dem ganzen Reiche (wenn auch in zwei Kammern geteilt) sich versammelten. Daher hat es das Königtum in England nicht mit den Unabhängigkeitsgelüsten großer feudaler Herren zu tun, sondern mit dem einen Reichsparlament, welches über die Rechte und Freiheit aller seiner Mitglieder, der „Nation", eifersüchtig wacht und schrittweise und allmählich diese Rechte und Freiheiten sich vom Königtum gesetzlich sicherstellen läßt. Einem solchen zentralen Parlamente gegenüber konnte ein Absolutismus wie in Frankreich nicht entstehen, wo das Königtum nacheinander die einzelnen

---

1) Vgl. Boutmy: Dévéloppement de l'organisation politique anglaise 1890 (I Abschnitt).

Großen, jeden in seiner Landschaft, niederwarf, um dann über alle absolut zu herrschen.

Die Verschiedenheit dieser politischen Verhältnisse hatte auch einen tiefgehenden Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in diesen beiden Staaten und zwar nicht nur auf das Verhältnis des Staates zur Kirche, sondern auf die Möglichkeit des Aufkommens der Reformation und auf die verschiedenen Schicksale derselben in Frankreich und in England. Und doch waren die Anfänge der staats-kirchlichen Verhältnisse in beiden Staaten die gleichen.

Die Conquistadoren brauchen die Kirche — überall in gleichem Maße, aus denselben Ursachen. Sie leiht ihnen ihre moralische Unterstützung in der Beherrschung des Volkes. Sie salbt die Könige; macht sie damit zu „Gesalbten des Herrn" und zu „Königen von Gottes Gnaden." Daher schließen die Führer der Conquistadoren so schnell als möglich ihren Bund mit der vorgefundenen Kirche. Das müssen sie auch aus dem Grunde tun, um diejenige Macht im eroberten Lande, die sie mit dem Schwerte nicht vertilgen können, für sich zu gewinnen. Denn die widerspenstigen früheren Herren des Landes kann man über die Klinge springen lassen, aber die Macht der Kirche ruht im Gemüte des Volkes, im Glauben der breiten Massen. Den kann man nicht totschlagen, nicht ausrotten. Es gibt nur ein Mittel, diese Macht sich unschädlich zu machen: diejenigen für sich zu gewinnen und mit ihnen einen Bund zu schließen, die diese Macht in Händen haben. Daher beeilten sich die Franken in Frankreich, mit der römischen Kirche, die sie als die herrschende im eroberten Lande vorfanden, ihren Bund zu schließen. Ebenso giengen auch die den Römern folgenden Eroberer Britanniens, die Angelsachsen vor. Wenn auch schweren Herzens, gaben sie doch ihrem alten Wodan den Laufpaß, um sich den neuen Gott günstig zu stimmen, dessen Statthalter in Rom saß, jedoch auf dieser fernen, von ihnen jetzt eroberten Insel großen Einfluß und zahlreiche Anhänger hatte. Das gute Einvernehmen aber mit den Dienern dieses neuen Gottes dauerte nicht lange, denn die römische

Kirche war ihnen gar zu anspruchsvoll. Immer mehr verlangte sie an Steuern und Gütern und in alles mischte sie sich und überall wollte sie herrschen und immer mehr Fremdlinge schickte sie in's Land, die den besten Besitz und die einträglichsten Güter für sich in Beschlag nehmen wollten. So kam es zu Zwietracht und Feindschaft.

Mit Rom war es aber im Mittelalter und gar in den 60er und den 70er Jahren des 11. Jahrhunderts gefährlich Streit anzufangen. Das hat in Deutschland Kaiser Heinrich IV. und das sollten in England die Angelsachsen erfahren. Denn damals leitete unter fünf Päpsten als Archidiakonus und Kanzler, bis er selbst den Stuhl Petri bestieg, die Politik Roms Hildebrand, der spätere Papst Gregor VII., einer der größten Politiker, die je die Weltpolitik beeinflußten. Als nun gegen Anfang der 60er Jahre des 11. Jahrhunderts Rom Ursache hatte, mit den englischen Königen unzufrieden zu sein, als sich auch englische Bischöfe den immer maßloseren Ansprüchen Roms widerspänstig zeigten und dabei vom Herrscher Englands unterstützt wurden, beschloß Rom, die Herrschaft der Angelsachsen, die sie bisher begünstigte, zu stürzen.

Wie sich der spätere Papst Gregor VII. bei seiner weltlichen Politik mit Vorliebe der Normannen als bestgeeigneter Werkzeuge bediente, so auch in diesem Falle. Der Mönch Lanfranc vermittelte zwischen Rom und Wilhelm von der Normandie, der als der geeignetste erschien, als Zuchtrute wider die Angelsachsen zu dienen. Er erhielt von Rom den Auftrag, die unter allerhand nichtigen Vorwänden über den rechtmäßigen Nachfolger Eduards, Harald, verhängte Kirchenstrafe zu vollziehen. Mit einer großen Schar seiner Normannen und aus aller Herren Länder angeworbener Abenteurer, ausgerüstet mit päpstlicher Bulle, einem geweihten Banner und allerhand Reliquien und begleitet von einer großen Zahl römisch gesinnter Mönche und Geistlicher überfiel er England. Das Kriegsglück war ihm günstig, und bei Hastings wurde die Herrschaft der Angelsachsen gestürzt. Die angelsächsischen Großen wurden ihrer Besitztümer beraubt, mit denen die Genossen Wilhelms

ausgestattet wurden. Auch die römische Kirche erhielt einen Teil an der Beute. Daß zwischen dem neuen Königtum und Rom zunächst beste Harmonie herrschte, ist begreiflich. Aber die Honig-Jahrzehnte dieser staats-kirchlichen Ehe dauerten nicht lange. Die Herrschsucht und Habsucht Roms erzeugte bald Zwist und Streit zwischen den Nachfolgern Wilhelms und den Päpsten, und kaum 100 Jahre nach der Eroberung Englands mit Hilfe Roms erschlug Heinrich II. an den Stufen des Altars den Erzbischof Thomas von Canterbury in Folge eines Streites über die Rechte des Staates und die Ansprüche Roms. Wenn auch der Märtyrertod des hl. Thomas zeitweise die Sache Roms förderte, so hörten doch die Streitigkeiten zwischen Staat und Kirche nicht mehr auf und waren in England, sowie in Deutschland und Polen eine mächtige Anregung zur theoretischen Untersuchung des Wesens des Staates und seines Verhältnisses zur Kirche. So entstanden im 14. Jahrhundert in England, die gegen Rom gerichteten Lehren Wiclifs, welche der Reformation vorarbeiteten, bis dann im 16. Jahrhundert, scheinbar aus geringem Anlaße (ein Ehehandel Heinrich VIII.), ein Nachfolger Wilhelm des Eroberers von Rom abfiel und sich zum Haupt der englischen Staatskirche erklärte. Selbstverständlich könnte er dies nicht getan haben, wenn nicht das ganze Volk durch die Übergriffe Roms längst schon zum Abfall von Rom entschlossen gewesen wäre. In dem romfreien England erblühte seit dem 16. Jahrhundert Philosophie und Poesie, daneben auch Politik und wurde die politische Freiheit errungen.

## **Hobbes** (1588-1679).

§ 77. In all und jeder Beziehung ein krasses Gegenbild zu Althusius ist der Engländer Thomas Hobbes, — dessen Lebensschicksale und soziale Stellung vielfach an Hugo Grotius erinnern, dem er auch als „Begründer des Naturrechts" an die Seite gestellt wird. Ähnlich wie Grotius bezog Hobbes sehr früh, denn schon im 14. Jahre, die Universität (in Oxford) und

nahm am öffentlichen Leben als Gegner der Volkspartei Anteil. In Folge dessen mußte er, als die Revolution in London ausbrach, flüchten. Er gieng nach Paris, wo er dem ebenfalls dahin geflüchteten Prinzen von Wales (nachmaligen König Karl II.) Unterricht in der Mathematik erteilte. Nachdem sein ehemaliger Schüler den Thron Englands bestieg, erhielt er von ihm eine Jahrespension von 100 Pfund Sterling. Er erreichte ein Alter von 91 Jahren. Hobbes steht als Denker hoch über Grotius, dem er als Gelehrter insoferne überlegen ist, daß er auch in den Naturwissenschaften gut bewandert war, während Grotius nur eine klassische und humanistische Bildung besaß. Als Naturforscher war Hobbes Materialist, aber sein Materialismus, gepaart mit den Einflüssen seiner sozialen Stellung und wahrscheinlich seiner politischen Aspiration verführten ihn zu heftiger Parteinahme für den Absolutismus. Diese Tendenz gibt auch seinen beiden politischen Werken: „De Cive" (1646) und „Leviathan" (1651) ihr Gepräge. Überdies können wir es an diesen Werken beobachten, wie die subjektive Tendenz des Verfassers ihm Konstruktionen eingibt, die ihn mit scheinbarer logischer Konsequenz zur Begründung und Rechtfertigung seiner Parteistellung führen.

Hobbes Weltanschauung ist übrigens eine ganz moderne und hebt ihn hoch über all die Scholasten, wie Grotius und alle Puffendorfe, die im 17. Jahrhundert als erste Sterne am Gelehrtenhimmel glänzten. Hobbes faßt die Stellung des Menschen im Weltall und das Verhältnis der Materie zum angeblichen „Geist" ziemlich richtig auf. Er lehrt in dieser Beziehung: Durch die Bewegungen der Materie außer uns werden in unsern Nerven Bewegungen angeregt, die sich zum Gehirn fortpflanzen und von da zum Herzen. Die Reaktion des Herzens gegen diese Eindrücke ist — Empfindung. Die durch dieselbe bewirkte Hemmung oder Förderung des Blutumlaufes wird als Lust oder Unlust empfunden, welche die einzigen Motive des menschlichen Handelns sind. Eine Willensfreiheit gibt es nicht, da der Mensch nur unter dem Einfluß dieser Motive handelt. Von diesem Ausgangspunkte legt sich nun Hobbes als An-

hänger des Absolutismus die Erklärung des Staates folgendermaßen zurecht.

Da der Mensch nur selbstsüchtig (nach Maßgabe der Lust und Unlust) handelt, so ist im Naturzustande Selbstsucht die einzige Triebfeder des Handelns. Daraus folgert nun Hobbes, daß im Naturzustand ein Krieg aller gegen alle herrscht. Da nun ein solcher Krieg alle im Lebensgenusse gleich gefährdet, so gibt es, um aus diesem Zustande herauszukommen, keine andere Rettung als nur die, daß die Gesamtheit alle Machtvollkommenheit auf eine Person oder Körperschaft überträgt, die dann alle absolut zum Frieden zwingen. So entsteht der Staat.

Der Urvertrag, mittelst dessen derselbe gestiftet wird, lautet nach dem Leviathan also: „Ich übertrage diesem Menschen (oder dieser Versammlung) mein Selbstbestimmungsrecht unter der Bedingung, daß du es auch tust." Durch diesen Vertrag wird die Gesamtheit eine Person — der Staat. Den Souverän aber definiert Hobbes also: „Es ist die Person, welche durch eine Anzahl Personen bevollmächtigt ist, auf Grund des gegenseitigen Urvertrages die Macht aller zum Schutz aller zu gebrauchen." Diese Definition, scheinbar demokratisch, verfolgt doch, wie wir sehen werden, eine absolutistische Tendenz.

Mit dem Staate erst entsteht alle Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht. Denn vor dem Staate sind alle Handlungen indifferent („Jenseits von Gut und Böse" Nietsche's), erst mit dem Staat entsteht diese Unterscheidung; was er befiehlt ist gut, was er verbietet ist böse, (das sagten allerdings schon die Sophisten Altgriechenlands). Der Staat setze fest was Diebstahl, Ehebruch, Mord u. s. w. sei, vor dem Staat habe es solche Verbrechen gar nicht gegeben. Die Religion sei ein vom Staate sanktionierter Aberglaube.

Aus der oben geschilderten Übertragung der Machtvollkommenheit seitens der Gesamtheit an einen König folgert nun Hobbes, daß der König alles machen kann was er will; er kann sein Recht verschenken, verkaufen, selbstverständlich auch vererben. Er selbst ist dem Gesetz nicht unterworfen, auch kann er als Herrscher Niemandem Unrecht tun, da er

doch das Gesetz statuiert (sein Wille ist Gesetz; voluntas regis suprema lex, sagte ja noch Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland Wilhelm II.); die Staatsgewalt ist eben absolut, gleichviel ob sie von Einem oder Mehreren geübt wird, und jede öffentliche Autorität muß absolut sein, meint Hobbes. Übrigens zieht er die Monarchie jeder Polyarchie vor, da er glaubt, daß bei ersterer ein Zwiespalt zwischen dem öffentlichen und Privatinteresse weniger möglich ist. Die Notwendigkeit des Absolutismus, der „öffentlichen Autorität", begründet er damit, daß, wenn dieselbe die Macht haben solle die Gesamtheit zu beschützen, darin notwendigerweise auch die Macht inbegriffen sein müsse, dieselbe auch zu bedrücken. Nun sei aber die Möglichkeit nicht schon die Wirklichkeit, — sie kann es tun aber braucht es, muß es nicht tun; das wäre ja gegen Gott und das Naturrecht. Der allmächtige Absolutismus sei also ein notwendiges Übel, das aus der Natur des Menschen folge; wären die Menschen frei von Leidenschaften, so brauchten sie keinen Staat. So wie die Menschen aber einmal sind, müssen sie strenge regiert werden. Dazu gehört unter anderem eine strenge Überwachung der Meinungen (Censur); die Regierung müsse alle Äußerungen und Veröffentlichungen von Meinungen verbieten. Das sei Pflicht des Staates. Auch das Privateigentum sei keine Schranke der Rechte des Staates, da doch alles Eigentum vom Staate stammt und eigentlich er der alleinige Eigentümer sei. Die Untertanen haben also im Staate gar keine Rechte, denn sie verzichteten auf dieselben, als sie alle Macht auf den König (oder Ratsversammlung) übertrugen, gegen diese können sie nun nichts anfangen; der Souverän aber kann machen was er will und kann nie und nimmer bestraft werden.

Also schrieb in Paris in den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts der große englische Philosoph Hobbes und zielte damit gegen die Revolutionspartei seines Vaterlands, die sich gegen das absolute Regime Karl I. erhoben hatte. Die Tinte war noch nicht trocken an seinen Abhandlungen: „De Cive" und „Leviathan"; die 40er Jahre waren noch nicht zu Ende,

als die siegreiche Revolution in London gegen das absolute Regime triumphierte und der absolute Souverän, der „nicht bestraft werden kann“, am Schaffot die unselige Verblendung solcher Ratgeber wie Hobbes büßte (1649).

An Hobbes können wir es lernen, daß man ein tiefer Denker sein kann auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, ja sogar ein guter Mathematiker und nicht übler Antropolog und doch in der Kenntnis des Staates und der Gesellschaft ganz blind sein. Diese Erfahrung, daß Philosophen und Naturwissenschaftler sozialblind sind, machen wir nicht nur an den Materialisten und Encyclopädisten des 18. Jahrhunderts, sondern wir können diese Sozialblindheit auch an einem der größten Naturforscher unserer Zeit, an Ernst Häckel beobachten.

Bei Hobbes wurzeln übrigens seine Irrtümer in der Mangelhaftigkeit seiner soziologischen Kenntnisse. So ist z. B. die erste seiner Prämissen von dem ursprünglichen Kampfe aller gegen alle, einfach falsch. Einen solchen Zustand hat es unter Menschen nie gegeben. Einen solchen Zustand gibt es ja auch unter Wölfen nicht, und schlechter als die Wölfe sind die Menschen doch nicht. Auch die Wölfe kämpfen ja nur rudelweise gegen andere Tiere; im Rudel aber gibt es keinen Kampf. Auch der Mensch ist ein Heerdentier („non solivagum est genus humanum“ wußte schon Cicero); die menschlichen Horden und Stämme kämpfen gegen einander; innerhalb dieser Blutskreise herrscht auch auf niedrigster Gesittungsstufe Friede; das können wir bei Naturvölkern beobachten. Ist in diesem Punkte Hobbes ganz ungerechtfertigter Pessimist, sieht er hier zu schwarz, so ist er im Punkte der Entstehung des Staates ungerechtfertigter Optimist. Er führt denselben auf bewußtes vernünftiges Handeln der Menschen zurück, die plötzlich ein Einsehen bekommen in die Schädlichkeit des staatlosen Zustandes und aus vernünftiger Überlegung einen Herrschaftsvertrag schließen, mittelst dessen sie die absolute Macht auf Einen oder Mehrere übertragen. Wo hat er einen solchen Vorgang beobachtet? Wie konnte ein Philosoph und Naturforscher auf dem Gebiete des sozialen Lebens eine solche Fiktion zum Ausgangspunkte

seiner Staatstheorie nehmen? Das kann man nur begreifen, wenn man die Macht konventioneller Suggestionen kennt, die auch in der Wissenschaft eine Rolle spielen. Diese Lehre von dem „Urvertrage“ verwirrte eben auch die Köpfe der größten Philosophen seit dem 16. Jahrhundert und verleitete sie zu den absonderlichsten „naturrechtlichen“ Schlußfolgerungen, wobei die spezielle soziale Stellung und subjektive Tendenz der einzelnen Denker mitbestimmend war. Die Wahrheit aber, die Hobbes nicht erkannte ist: die Menschen waren auch im Naturzustande nie so schlecht wie er sie sich dachte, und die Staatengründung hat sich nie so gemütlich abgespielt, wie er es uns darstellt. — Hobbes ganzes System des Absolutismus beruht auf diesen zwei falschen Prämissen [1]).

## Utopisten und Monarchomachen.

§ 78. Den Lobrednern der absoluten Monarchie muß abgesehen davon, daß sie die Entwicklung der politischen Freiheit nicht fördern halfen, auf ihr Kerbholz geschrieben werden, daß sie durch Unterlassung der Kritik der bestehenden Staatsverfassung der Erkenntnis der Natur des Staates die Bahn nicht frei machten. Dieses Verdienst muß vielmehr den verschiedenen Tadlern der bestehenden Zustände zugesprochen werden, sei es, daß sie in Utopieen andere, wünschenswertere Zustände darstellten, sei es, daß sie direkt die bestehenden Zustände auf ihre Berechtigung prüften, und ihnen diese gestützt auf kritische Erwägungen absprachen.

Den Reigen dieser Männer eröffnet am Anfang des 16. Jahrhunderts Thomas Morus (1480-1535), mit seiner 1516 erschienenen Schrift: „De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia.“ Morus wurde 1480 in London als Sohn eines Richters geboren, war in der Jugend Page am Hofe des Kardinals Morton, studierte in Oxford, trat 1503 als Sheriff von London ins Parlament, wo er Heinrich VII. Opposition machte und in

---

1) Vgl. Ferdinand Tönnies: Hobbes Leben und Lehre. Stuttgart 1896.

Folge dessen nach Frankreich flüchten mußte, kehrte unter Heinrich VIII. zurück, ward Mitglied des geheimen Rats und Sprecher des Parlaments. Als eifriger Katholik und Anhänger Roms verteidigte er die katholische Politik Heinrich VIII., der ihn dafür zum Lordkanzler ernannte (1529). Als er aber bei einer späteren Gelegenheit Heinrich VIII. nicht durch dick und dünn folgen wollte, ließ ihm dieser den Prozeß machen, verurteilen und 1535 hinrichten. Ein charakteristisches Stücklein jenes Absolutismus, den der große Philosoph und Naturrechtslehrer Hobbes verteidigte.

In seiner Utopia nun schildert Morus einen Staat, wo so etwas nicht passieren könnte, der aber allerdings unter Menschen unrealisirbar ist. In Utopia gibts kein Eigentum; vollkommene Gütergemeinschaft; denn Eigentum erzeuge Ungleichheit, woraus einerseits Müßigang, andererseits Überbürdung folge. Daher ewiger Zwist und Streit. In Utopia bringt Arbeit Ehre und gibt es keine reichen Müßigänger u. s. w. Kurz, er beschreibt „einen Freistaat", den er „nicht nur für den besten hält, sondern für den einzigen, der sich mit gutem Recht einen Freistaat (Res publica) nennen darf. Überall anderswo haben die Leute nur ihr persönliches Interesse im Auge; hier, wo niemand etwas zu eigen und niemand Mangel hat, widmen sich alle ernstlich dem öffentlichen Wohle, weil der besondere Nutzen damit verschmilzt. Die Reichen vermindern hier nicht täglich durch ihr Dasein, durch allerlei Schliche und durch Gesetze den Lohn des Armen; den Arbeitsfähigen, wie den Gebrechlichen verbürgt der utopische Staat eine gesicherte Existenz." Diese Stelle genügt um zu zeigen, welche Kritik bestehender Zustände in Morus' Utopia enthalten ist, nur hätte er diesen Zuständen nicht unrealisirbare Phantasien entgegenstellen sollen. Immerhin! sein Werk war nicht ohne Verdienst und hat großen Einfluß geübt — nicht nur auf die politische Literatur seiner und späterer Zeiten, sondern auch auf die praktische Staatspolitik seines Landes [1]).

---

1) Vgl. Schlaraffia politica 1892, S. 60 ff.

Jedenfalls aber waren diejenigen aktueller, die den Stier bei den Hörnern packten und den Absolutismus direkt angriffen. Das taten in sensationellster Weise im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts zwei Franzosen: Hotman in seiner „Franco-Gallia“ (1573) und Hubert Languet in seinen „Vindiciae contra tyrannos“ (1577).

Franz Hotman (1524-1590, Rechtslehrer an französischen und schweizer Universitäten) bedient sich der historischen Methode (allerdings einer wenig stichhaltenden), um nachzuweisen, daß die (französischen) Könige aus Wahlen hervorgiengen, woraus folgt, daß sie auch abgesetzt werden können. „Populum non modo creandi, verum etiam abdicandi regis potestatem sibi omnem reservasse docuimus.“ Jedenfalls darf ein aus Wahlen ursprünglich hervorgegangenes Königtum nie und nimmer ein absolutes sein. Nach dem ganzen Gange der historischen Entwicklung sei es an der Zeit, zwischen Volk und König eine gewählte Ständeversammlung zu stellen, an deren Mitwirkung der König gebunden sei und die zwischen ihm und dem Volke vermittle. Auf diese Weise werden sich die drei Elemente des Staates: Königtum, Adel und Volk das Gleichgewicht halten.

Noch eindringlicher und heftiger geht Languet (unter dem Pseudonym Junius Brutus) der Monarchie zu Leibe. Der Untertitel seiner erwähnten Schrift lautet: „de principis in populum populi in principum legitima potestate.“ Um diese gegenseitigen Rechte und Pflichten festzustellen, zitiert er allerdings bunt durcheinander Bibel und Pandekten. Aus der Bibel beweist er, daß nicht zwischen Gott und dem Volke, sondern auch zwischen diesem und dem Könige ein Vertrag besteht. Wird dieser vom Könige nicht eingehalten, so hört die Gehorsamspflicht des Volkes auf. Nicht die Kirche, wie sie es oft behauptet, sondern das Volk habe ein Recht des Widerstandes gegen gottlose Anordnungen des Königs; dieses Widerstandsrecht könne es durch die Stände ausüben. Denn die Souveränetät des Volkes sei unverjährbar und unverwirkbar.

Der Zweck aller Herrschaft sei ja das allgemeine Beste. Übrigens sei Herrschaft keine Würde, sondern Bürde; keine

Ungebundenheit, sondern ein Amt; keine Muße, sondern Berufspflicht. (Non honos sed onus, non immunitas sed munus, non vacatio sed vocatio). Als über Mein und Dein in der Welt Streit entstand, wurde der Staat errichtet, um die Armen vor den Reichen, das Volk vor den Nachbarn zu schützen. Dazu seien die Könige da. Wären sie immer gerecht, wären Gesetze (die ihre Macht beschränken) überflüssig. Nicht das sei gerecht, was der König befiehlt, sondern der König ist gerecht, wenn er das Gerechte befiehlt.

An diese zwei protestantischen Monarchomachen aus Frankreich schließt sich der spanische Jesuit und Historiker Juan de Mariana (1536-1623). In seinem Werke: „De rege et regis institutione" (1598) erklärt er sich für die durch Gesetze beschränkte glaubenseinheitliche Monarchie; zur Änderung dieser einen im Staate herrschenden Religion sei der Monarch nicht berechtigt. Der Königsmord sei in gewissen Fällen geboten, ja, wenn das Volk verhindert sei, in förmlicher Versammlung gegen den Tyrannen das Todesurteil zu beschließen, trete diese Pflicht an jeden Einzelnen heran. Mariana's Buch erregte um so größeren Unwillen, da es offenbar den vom Dominikaner Jacque Clement an Heinrich III. (1589) verübten Meuchelmord rechtfertigen sollte; es wurde in Paris öffentlich verbrannt [1]).

## **Milton** (1608-1674).

§ 79. Nicht unter die Monarchomachen, die doch im Grunde alle Monarchisten sind, sondern unter die Republikaner ist der Sänger des „verlorenen Paradieses" zu zählen. Milton war ein Londoner Bürgerskind; sein Vater ein wohlhabender Notar, der zur protestantischen Kirche übergetreten war. Milton studierte an der Cambridger Universität, zeichnete sich früh als Dichter aus und bereiste Frankreich, die Schweiz und Italien. Zur Zeit der englischen Revolution verfaßte er mehrere politische Gelegenheitsschriften in Verteidigung republikanischer Freiheit

1) Mariana's Werk erschien in Auszügen deutsch von Riedel 1843.

und der Volkssouveränetät und gegen den Absolutismus. Milton ist Dichter und Politiker; Forscher ist er nicht. Er stellt vernünftige Forderungen an den Staat, ohne sie wissenschaftlich zu begründen. Er glaubt aus dem Grunde für die Republik eintreten zu müssen, weil sich diese Regierungsform am besten mit dem Christentum vereinigen lasse. Nun, mit dem Christentum hat man alle möglichen Staatsformen begründet: Theokratie und weltlichen Despotismus eben so gut, wie konstitutionelle Monarchie und Republik. In der heiligen Schrift lassen sich für alle möglichen Staatsformen Belege finden.

Doch zeugt es von selbständigem gesundem Urteil, wenn Milton trotz seines Republikanismus das allgemeine Stimmrecht bekämpft, unter dessen Herrschaft „Bierbankpolitiker Senatoren werden können.“ Ihm schweben mittelbare Wahlen vor, ein großer Rat, ernannt durch die Städte. Schön ist seine Verteidigung der Preßfreiheit und der Freiheit der Meinungsäußerung (in „Areopagitica“ 1644): „Wer einen Menschen tötet, sagt er da, tötet ein vernünftiges Wesen; wer ein gutes Buch vernichtet, vernichtet die Vernunft selbst, die wahre Vertreterin Gottes.“ Daher ist ihm die Zensur ein verabscheuungswürdiges Institut. „Man darf die Geister nicht einsperren. Es ist Zeit frei zu sprechen und zu schreiben über alle öffentlichen Dinge! Siegen wird ohnehin nur die Wahrheit.“

Ebenso warm trat er für Gewissensfreiheit ein, wobei er die Grenzen der Staatstätigkeit dahin eingeschränkt wissen will, daß ebenso wie die Gedanken auch die Glaubenssachen außerhalb dieser Grenzen fallen. Er verlangt Freiheit für jede Kirche und Unabhängigkeit der Kirche vom Staate. Dem Staate weist er nur die Aufgabe zu die Kirchen zu schützen, doch dürfe der Staat der Kirche keinerlei Zwangsmittel leihen, wie etwa zur Eintreibung von Zehenten und Abgaben. Mit dieser Idee der Freiheit der Kirchen, die aber bezüglich ihrer Ansprüche an ihre Gläubigen ganz auf sich selbst gestellt sein müssen und sich nicht des weltlichen Armes bedienen können — ist Milton ein Vorläufer des amerikanischen Systems der „freien Kirche im freien Staate.“

Als warmer Anwalt der siegreichen englischen Revolution beantwortete er (im Auftrage Cromwells?) eine Schrift von Salmasius: „Defensio regia“, die gegen das Parlament und das englische Volk gerichtet war, mit einer Schrift: „Pro populo anglicano defensio“ (1649), in der er mit Bezug auf die Hinrichtung Karl I. das Recht der Völker gegen die Tyrannen verteidigte. Die Schrift ist geistreich und witzig; auch ehrliches Streben, Aufrichtigkeit muß ihr zuerkannt werden, objektiv-wissenschaftlich ist sie nicht. Schreibt Salmasius wie ein Höfling und Schmeichler, so schreibt Milton wie ein Idealist, der für die realen Verhältnisse keinen Sinn hat. Salmasius nennt immer und immer wieder die Könige die „Väter“ des Volkes („Landesväter“), um die Hinrichtung Karl I. als Vatermord erscheinen zu lassen. Darauf antwortet Milton: „Jeder von uns dankt sein Dasein einem Vater, der König aber uns allen das seine; die Natur hat uns allen Väter gegeben; wir aber haben uns selbst Könige gesetzt; die Könige gehören also den Völkern, nicht die Völker den Königen!“

Diese Kontroverse mag als Illustration dienen, wie von beiden Seiten Parteiinteresse und Parteileidenschaft die objektive Wahrheit entstellte. Der Eine stellt den König als Vater, der Andere als Diener des Volkes dar, daß er ein Herrscher ist, sagt keiner. Und doch ist die Erkenntnis dieser einfachen Wahrheit, die Voraussetzung der richtigen Beurteilung des Verhältnisses zwischen König und Volk.

## West-Europa.

§ 80. In steigendem Maße beginnt seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die wissenschaftliche Literatur West-Europas den Charakter einer allgemein-europäischen anzunehmen, trotzdem gleichzeitig die frühere allgemeine lateinische Gelehrtensprache allmählich durch die nationalen Sprachen verdrängt wird.

Aber der wachsende geistige Kontakt der europäischen Nationen bringt es mit sich, daß auf dem Gebiete der Wissenschaft

die Isolierung der Nationen aufhört und jede bedeutendere literarische Erscheinung, insbesondere Westeuropas, bald Gemeingut aller Gelehrten und Gebildeten des ganzen Europa wird. Diese allmählich im 17. Jahrhundert sich vorbereitende Wandlung der Verhältnisse wird im 18. Jahrhundert offenbar. Die französischen Encyclopädisten schreiben für ganz Europa — jedes Buch, das in französischer Sprache erscheint, findet Leser bis in den fernsten Osten Europas. Rousseau und Voltaire sind wahrhaft europäische Schriftsteller; Friedrich der Große wieder schreibt sogar französisch — was in Deutschland und im Osten Europas Nachahmung findet. Und erst das 19. Jahrhundert! Die Literaturen der „europäischen Kultursprachen" treten in immer innigere Beziehungen miteinander; die Kenntnis der wichtigsten derselben wird nicht nur in den Kreisen der Gelehrten, sondern in weiten Kreisen des gebildeten Publikums verbreitet, so daß der einzelne Gelehrte und Schriftsteller immer weniger ein ausschließliches Produkt seines Landes und Volkes und immer mehr ein Produkt der europäischen Kultur wird. Das zeigt sich auf dem Gebiete der Staatstheorien schon in Frankreich im 18. Jahrhundert, wo das englische Staatsrecht Schule macht und in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wo plötzlich alle Staatsrechtler unter dem Einfluß des französischen Konstitutionalismus stehen.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts endlich beginnt Europa einen einheitlichen Kulturkreis zu bilden; die bedeutenderen Denker, welcher Nation immer sie angehören, gewinnen bald europäische Bedeutung.

Die Werke derselben werden bald Gemeingut aller europäischen Nationen und beeinflußen die Wissenschaften derselben. Es darf also seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts füglich die Einteilung auch der Staatstheoretiker nach ihren Nationen und Ländern wegfallen, und können dieselben sehr wohl lediglich in chronologischer Folge, in welcher ihre Mitwirkung an der gemeinsamen europäischen Wissenschaft vom Staate sich abspielt, und nach Maßgabe ihrer gegenseitigen geistigen Abhängigkeit und Beeinflußung geschildert werden. Ohne Rück-

sicht auf ihre nationale Zugehörigkeit bilden von da an die einzelnen hervorragenden Denker Etappen in der Entwicklung der europäischen Staatswissenschaft, bis im 19. Jahrhundert auch Amerika diesem Kulturkreis sich anschließt.

In diesem Sinne ist Spinoza der erste internationale europäische Philosoph und Staatstheoretiker — ihm folgen im 18. Jahrhundert die französischen Encyclopädisten, an ihrer Spitze Voltaire (1694-1778), der uns in seinem „Essai sur les moeurs“ (1756) die erste Kulturgeschichte bietet; d'Alembert (1717-1783), der als Einleitung zur berühmten Encyclopädie die erste Systematik der Wissenschaften liefert, wobei er die Gründung von Gesellschaften auf den geistigen Verkehr der Menschen gründet; Condorcet (1743-1794), der den „geistigen Fortschritt“ als Inhalt und Zweck der Weltgeschichte nachweist; Diderot (1713-1784), der alle Erscheinungen der Welt, auch der sozialen, auf die Qualitäten der mit Empfindung ausgestattetem Atome zurückführt. Teilweise vorangegangen waren ihnen die Italiener: der Geschichtsphilosoph Vico mit seiner Scienza nuova (1725) und Beccaria, der aus dem Urstaatsvertrage die Forderung der Humanisierung des Strafrechts ableitet (Dei delitti e delle pene 1764), dann kommen die deutschen Philosophen, angefangen mit Kant, und ganz dem 19. Jahrhundert angehörend der Franzose Auguste Comte und der Engländer Herbert Spencer, endlich an der Schwelle des 20. Jahrhunderts der Österreicher Gustav Ratzenhofer.

## Benedikt Spinoza (1632-1677).

§ 81. Die allermeisten der bisher behandelten Staatstheoretiker waren Politiker, welche in ihren Schriften subjektive parteipolitische Tendenzen verfolgten. Nur gelegentlich verraten sie dabei ihre Auffassung des Staates. Keinem von ihnen handelt es sich um die wissenschaftliche Erkenntnis des Staates. Der erste, dem es sich vor allem um eine solche Erkenntnis handelte, ist Spinoza [1]). Allerdings ist dieses, durch

[1]) Vgl. Horn: Spinoza's Staatslehre 1851. Freudenthal: Spinoza 1904.

politische Tendenzen ungetrübte rein wissenschaftliche Streben Spinoza's daraus zu erklären, daß er keiner politischen Partei angehörte und an keinerlei praktischer Politik teil nahm. Spinoza war der Sohn eines aus Spanien vertriebenen Juden, der nach dem Abfall der Niederlande von Spanien, in der freien niederländischen Republik, wie so viele andere politische Flüchtlinge, eine Heimstätte fand. Als Freidenker mit seinen zelotischen Glaubensgenossen zerfallen, ist dieser größte Philosoph zugleich der erste „Konfessionslose" Europas.

In der Methode seiner moralisch-politischen Untersuchungen wurde er durch den ersten Philosophen der Neuzeit Europas, den Franzosen Descartes (1596-1650) angeregt. Dieser hatte nämlich in einer epochemachenden Schrift: „Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la verité dans les sciences" (1637) einige prinzipielle Regeln objektiver Forschung aufgestellt.

So z. B. empfiehlt er, nie etwas für wahr zu halten, was man nicht mit größter Sicherheit als wahr befunden habe; schwierige Probleme in ihre Bestandteile zu zerlegen und jeden besonders zu untersuchen; bei wissenschaftlichen Untersuchungen mit dem einfachsten zu beginnen und zu den komplizierten Erscheinungen fortzuschreiten u. s. w.

Indem Spinoza diese Cartesianische Methode in seinen theologischen, ethischen und politischen Untersuchungen verwendete, ergab sich daraus eine grundstürzende Umwälzung der ganzen damaligen, und eine neue Grundlegung der modernen monistischen Weltanschauung. Das erfolgte auf folgende Weise: Zunächst suchte Spinoza mit der Cartesianischen Fackel im Weltall nach dem biblischen Gott; selbstverständlich fand er ihn nirgends. Da er aber seiner ganzen theologischen Erziehung und Weltanschauung nach an dem Dasein eines Gottes nicht zweifeln konnte, mit den Cartesianischen Denkregeln nichts anders auffinden konnte, als unendliche und ewige Substanz, d. h. ein ewiges und unendliches Weltall, so mußte er auf den Gedanken verfallen, daß dieses eben Gott sei. So entstand sein Pantheismus, d. h. die Identifizierung des in Raum und Zeit

unendlichen Weltalls mit Gott. Zunächst hat nun dieser Gott zwei Eigenschaften, nämlich: die doppelte Unendlichkeit. Sodann aber noch eine dritte sehr wichtige, die aus der Ewigkeit seines Daseins gefolgert werden muß, d. i. den Selbsterhaltungstrieb. Spinoza nennt das die Selbstliebe Gottes „infinitus amor quo deus se ipsum amat." Da nun die Menschen nichts anderes sein können als Modifikationen dieser unendlichen Substanz, so ist ihrem Wesen immanent die Selbstliebe, d. h. der Trieb der Selbsterhaltung, als das höchste Gesetz ihres Daseins, also auch als ihre höchste Tugend. (... virtutis fundamentum (est) ipsum conatum proprium esse conservandi), und das höchste menschliche Glück besteht eben darin, diesem Gesetze gemäß leben zu können (felicitatem in eo consistere quod homo suum esse conservare potest).

Von diesen Grundlagen aus baut sich nun das Naturrecht von selbst auf; denn was jedes Einzelding und Einzelwesen dem höchsten Gesetz seines Daseins gemäß ist und tut, also alles was es nur sein und tun kann, das ist offenbar sein natürliches Recht. Die Natur selbst, d. h. Gott, kann alles tun, hat daher auch ein Recht auf alles. Jede Modifikation aber der unendlichen und ewigen Substanz, also jedes Ding und jedes endliche und zeitliche Wesen hat von Natur so viel Recht als es Macht hat.

„Unter Recht und Verordnung der Natur verstehe ich nichts anderes als die Regeln der Natur jedes einzelnen Individuums, welche nach unsern Begriffen dieses Individuum naturgemäß bestimmen, auf eine gewisse Weise zu sein und zu wirken. Z. B. die Fische sind von der Natur bestimmt zu schwimmen; die großen, die kleinen zu fressen. Mit dem höchsten natürlichen Recht bemächtigen sich daher die Fische des Wassers und fressen die großen die kleinen. Denn es ist gewiß, daß die Natur an sich betrachtet das höchste Recht hat zu allem, was sie vermag, mit andern Worten, daß sich das Recht der Natur gerade so weit erstreckt, als ihre Macht. Denn die Macht der Natur ist die Macht Gottes selbst, welcher das höchste Recht zu allem hat. Weil nun aber die allgemeine

Macht der ganzen Natur nichts anderes ist, als die Macht aller einzelnen Individuen zusammengenommen, so folgt, daß jedes Individuum das höchste Recht hat zu allem, was es vermag, oder daß das Recht jedes einzelnen Individuums so weit reicht, als seine besondere Macht. Und weil es das oberste Gesetz der Natur ist, daß jedes Ding in seinem Zustande, so gut es vermag, zu beharren sucht, und zwar nur mit Rücksicht auf sich selbst, nicht wegen eines andern, so folgt daraus, daß jedes Individuum das höchste Recht dazu hat, nämlich zu sein und zu wirken, wozu es von Natur bestimmt ist... Denn, was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur tut, tut es mit dem höchsten Rechte, weil es nämlich das tut, wozu es von der Natur bestimmt ist und nicht anders kann..." Diese Sätze beziehen sich auf das Leben der Menschen „unter der Herrschaft der Natur" und enthalten „ganz dasselbe, was Paulus lehrt, der v o r d e m G e s e t z e, d. h. so lange die Menschen unter der Herrschaft der Natur lebend betrachtet werden, keine Sünde anerkennt." „Das natürliche Recht eines jeden Menschen wird demnach nicht durch die gesunde Vernunft, sondern durch die Begierde und die Macht bestimmt... Denn die Natur steht nicht unter den Gesetzen der menschlichen Vernunft, welche nichts als den wahren Vorteil und die Erhaltung d e s M e n s c h e n bezwecken, sondern unter zahllosen anderen Gesetzen, welche die ewige Ordnuug der ganzen Natur betreffen, von welcher der Mensch nur ein kleiner Teil ist." Die Natur kümmert sich nicht um das Wohl der Menschen, daher ist es für die Menschen „viel nützlicher, nach den Gesetzen und bestimmten Vorschriften der (m e n s c h l i c h e n) Vernunft zu leben, welche nichts als den wahren Nutzen der Menschen bezwecken." Diese menschlich-vernünftige Lebensordnung kann nur im Staate hergestellt werden, der mittelst eines Vertrages gegründet wird.

Nun gibt es aber nach Naturrecht keine Pflicht Verträge zu halten. Denn im Naturzustande „wird Niemand ohne heimlichen Vorbehalt versprechen, sich seines Rechts, das er zu allem hat, zu begeben, und Niemand wird dieses Versprechen

halten, wenn nicht aus Furcht vor einem größeren Übel oder in der Hoffnung auf ein größeres Gut." Wie soll nun ein solcher Staatsvertrag zu Stande kommen, der ein Einhalten der eingegangenen Verpflichtungen voraussetzt? Spinoza bemüht sich, uns die Bedingung, unter denen das geschehen kann, folgendermaßen zu veranschaulichen:

„Wenn alle Menschen, sagt er, durch die Vernunft allein leicht geleitet würden und den überaus großen Nutzen und die Notwendigkeit des Staates einsehen könnten, so gäbe es niemand, der nicht jeden Trug verabscheuen würde. Jedermann würde vielmehr aus Neigung zu diesem höchsten Gute, der Erhaltung des Staates, mit größter Treue die Verträge in jeder Hinsicht halten und die Treue, diesen höchsten Schutz des Staates, mehr als alles bewahren. Aber weit entfernt, daß alle Menschen immer durch die Vernunft allein leicht geleitet werden können, läßt sich vielmehr jeder von seinen Lüsten beherrschen, und Habsucht, Ehrsucht, Neid, Zorn u. s. w. nehmen den Geist dermassen ein, daß für die Vernunft kein Raum mehr bleibt.

„Obgleich darum die Menschen mit den sichersten Zeichen der Aufrichtigkeit versprechen und sich verpflichten, Treue zu bewahren, so kann doch niemand der Treue eines anderen sicher sein, wenn nicht zu dem Versprechen noch etwas anderes hinzukommt, weil nämlich jeder nach dem Naturrechte trügerisch handeln kann und sich nicht veranlaßt fühlt, die Verträge zu halten, wenn nicht aus Hoffnung auf ein größeres Gut oder aus Furcht vor einem größeren Übel.

„Da das natürliche Recht eines jeden bloß durch seine Macht bestimmt wird, so folgt, daß, wenn jemand einen Teil von seiner Macht gezwungen oder freiwillig auf einen anderen überträgt, er ihm damit notwendig den gleichen Teil seines Rechtes abtritt, und daß derjenige das höchsle Recht allein hat, der die höchste Macht hat, vermöge welcher er alle anderen mit Gewalt zwingen und durch Furcht vor harten Strafen, die man allgemein fürchtet, im Zaume halten kann. Dieses Recht wird er indessen nur so lange inne haben, als er die Macht behält, das, was er will, auszuführen. Anderenfalls wird sein

Befehl eigentlich nur eine Bitte sein, und keiner, der stärker ist als er, wird ihm gehorchen müssen, wenn er keine Lust dazu hat.

„Auf diese Weise kann ohne den geringsten Widerspruch gegen das Naturrecht eine Gesellschaft sich bilden und jeder Vertrag immer mit der größten Treue gehalten werden, wenn nämlich jeder seine eigene Macht gänzlich auf die Gesellschaft überträgt, welche so das höchste Naturrecht zu allem, d. h. die höchste Macht allein innehat, und welcher jedermann entweder aus freiem Antriebe oder aus Furcht vor harten Strafen zu gehorchen gezwungen sein wird.

„Das Rechtsverhältnis einer solchen Gesellschaft wird Demokratie genannt, welche hiernach zu definieren ist als eine allgemeine Verbindung von Menschen, welche als Gesamtheit das höchste Recht zu allem hat, was sie kann. Es folgt daraus, daß die höchste Macht durch kein Gesetz eingeschränkt ist, vielmehr jedermann in jeder Hinsicht ihr zu gehorchen hat. Denn hiezu mußten sich alle stillschweigend oder ausdrücklich verpflichten, als sie ihre ganze Macht, d. h. ihr ganzes Recht, auf dieselbe übertragen haben. Denn hätten sie sich etwas davon vorbehalten wollen, so hätten sie gleichzeitig sich eines Mittels versichern müssen, das Vorbehaltene zu verteidigen. Da sie das aber nicht taten und es auch nicht tun konnten, ohne die Staatsgewalt zu zersplittern, wodurch sie naturgemäß untergraben worden wäre, so haben sie sich ebendadurch dem Gutdünken der höchsten Gewalt unbedingt unterworfen. Indem sie dies aber unbedingt getan haben, und zwar sowohl durch die Notwendigkeit gezwungen als auch durch die Vernunft bewogen, so folgt, daß wir, wollen wir anders nicht Feinde der Staatsgewalt sein und der Vernunft entgegenhandeln, welche die Staatsgewalt mit allen Kräften zu verteidigen gebietet, verpflichtet sind, alle Befehle der höchsten Gewalt unbedingt zu vollziehen, wenn sie auch noch so widersinnig sein sollten. Denn auch den Vollzug solcher Befehle gebietet die Vernunft, da dies das geringste unter zwei Übeln ist.

„Hierzu kommt, daß jedermann leicht dieses Wagnis unternehmen konnte, nämlich die Unterwerfung seiner selbst unter

die Herrschaft und das Gutdünken eines anderen, da den höchsten Gewalten dieses Recht, alles zu gebieten, was ihnen beliebt, nur so lange zukommt, als sie tatsächlich die höchste Gewalt innehaben. Verlieren sie dieselbe, so verlieren sie damit auch das Recht, alles zu gebieten, und dieses fällt dem- oder denjenigen zu, welche diese Gewalt erlangt haben und behaupten können.

„Es kann daher nur sehr selten geschehen, daß die höchsten Gewalten ganz widersinnige Dinge gebieten. Denn ihnen selbst liegt es am meisten daran, sich vorzusehen und die Staatsgewalt zu behaupten durch die Sorge für das Gemeinwohl und eine vernunftgemäße Regierung. Eine gewalttätige Herrschaft hat niemand lang behauptet, sagt Seneca. Überdies sind in einem demokratischen Staate solche Widersinnigkeiten weniger zu befürchten, weil es fast unmöglich ist, daß in einer großen Versammlung die Mehrheit dem Widersinnigen zustimmt, wie nicht minder im Hinblicke auf seine Grundlage und seinen Zweck, welcher kein anderer ist als der, die törichten Begierden zu hemmen und die Menschen so gut als möglich innerhalb der Schranken der Vernunft zu halten, damit sie in Eintracht und Frieden leben: eine Grundlage, mit deren Beseitigung der ganze Bau rasch zusammenstürzen würde. Hierfür zu sorgen, ist lediglich Obliegenheit der höchsten Gewalt. Den Untertanen aber liegt es ob, ihre Befehle zu vollziehen und kein anderes Recht anzuerkennen als dasjenige, welches die höchste Gewalt aufstellt.

„Vielleicht wird nun aber mancher glauben, ich wolle auf diese Weise die Untertanen zu Sklaven machen, indem man der Ansicht ist, ein Sklave sei, wer auf Befehl handelt, ein freier Mensch, wer nach eigenem Antriebe lebt. Allein diese Voraussetzung ist nicht unbedingt richtig. In Wahrheit ist der größte Sklave derjenige, der von seinen Lüsten dermassen beherrscht wird, daß er seinen Vorteil weder sieht noch verfolgt; ein freier Mensch aber ist nur derjenige, der mit voller Zustimmung seines Inneren sich nur von der Vernunft leiten läßt. Das Handeln auf Befehl aber, d. h. der Gehorsam, hebt zwar die Freiheit

auf gewisse Weise auf, macht aber noch nicht zum Sklaven. Dies tut nur der Grund des Handelns.

„Bezweckt eine Handlung nicht den Nutzen des Handelnden, sondern desjenigen, der sie befohlen, so handelt er als Sklave, unnütz für sich selbst. In einem Gemeinwesen und Staate jedoch, wo das Wohl des ganzen Volkes, nicht des Gebietenden, höchstes Gesetz ist, kann derjenige, der in allen Dingen der höchsten Gewalt gehorcht, nicht ein sich selbst unnützer Sklave, sondern nur ein Untertan heißen. Daher ist der Staat der freieste, dessen Gesetze auf die gesunde Vernunft sich gründen. Denn in einem solchen kann jeder überall frei sein, d. h. mit voller Übereinstimmung seines Inneren nach der Anleitung der Vernunft leben. So sind auch Kinder keine Sklaven, obgleich sie in allen Dingen den Befehlen der Eltern zu gehorchen haben, weil die Befehle der Eltern vor allem auf den Vorteil der Kinder abzielen.

„Ich mache also einen großen Unterschied zwischen einem Sklaven, einem Kinde und einem Untertan. Ein Sklave ist, wer den Befehlen eines Herrn, die nur den Vorteil des Herrn bezwecken, Gehorsam leisten muß; ein Kind, wer auf Befehl seiner Eltern tut, was ihm selbst zum Vorteile gereicht; ein Untertan, wer auf Befehl der höchsten Gewalt tut, was dem Gemeinwohl und damit auch ihm selbst zum Vorteile gereicht.

„Damit glaube ich die Grundlagen einer demokratischen Staatsgewalt hinlänglich klar dargetan zu haben. Ich habe die demokratische Staatsform vor allem behandelt, weil sie, wie mir scheint, die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am meisten entspricht. Denn in einer Demokratie überträgt niemand sein Naturrecht derart auf einen anderen, daß er selbst in Zukunft nie mehr zu Rate gezogen wird, sondern er überträgt sein Naturrecht auf die Mehrheit der ganzen Gesellschaft, von welcher er selbst einen Teil bildet. Auf diese Weise bleiben sich alle gleich, wie zuvor im natürlichen Zustande.

„Noch aus einem Grunde habe ich diese Staatsform zu behandeln vorgezogen, weil sich der Nutzen der Freiheit im

Staate, welchen darzutun ja meine Absicht ist, an ihr am besten nachweisen läßt. Ich gehe daher auf die Grundlagen anderer Staatsformen nicht ein. Es ist auch nicht nötig zu wissen, wie dieselben entstanden sind und noch entstehen, um das Recht derselben zu erkennen, da dieses aus dem bereits Ausgeführten sich vollständig entnehmen läßt. Denn es ist ja klar, daß das höchste Recht, zu gebieten, was ihm beliebt, demjenigen zusteht, der die höchste Macht hat, ob dies nun ein einzelner ist oder wenige Personen oder endlich alle insgesamt es sind, und ferner, daß, wer die Macht, sich zu schützen, freiwillig oder gezwungen auf einen anderen übertragen hat, ihm auch sein natürliches Recht vollständig abgetreten und folglich sich entschlossen hat, ihm in allen Dingen unbedingt zu gehorchen. Und so lange ist er verbunden, dies alles zu halten, als der König oder der Adel oder das Volk die höchste Macht, welche sie empfangen haben, und welche die Grundlage der Rechtsübertragung war, im Besitz haben. Ich habe nicht nötig weiteres hinzuzufügen."

Auf Grundlage obiger Auseinandersetzungen formuliert nun Spinoza die Definitionen von Privatrecht, Unrecht, Gerechtigkeit u. s. w. Privatrecht ist „die Freiheit des Einzelnen sich in seinem Zustande zu erhalten", nach Maßgabe der Gesetze des Staates. „... der Begriff Unrecht ist nur im bürgerlichen Zustand denkbar; von den höchsten Gewalten, denen von Rechts wegen alles erlaubt ist, kann den Untertanen kein Unrecht zugefügt werden."

„Gerechtigkeit ist die feste Gesinnung jedem zu lassen, was ihm nach dem bürgerlichen Rechte zukommt. Ungerechtigkeit dagegen, unter dem Schein des Rechts jemandem entziehen, was ihm nach der wahren Auslegung des Gesetzes zukommt" (Theologisch-politischer Traktat, c. 16).

Über den letzten Zweck dieser ganzen staatlichen Organisation und Rechtsordnung äußert sich Spinoza folgendermaßen:

„Aus den Grundlagen des Staates folgt auf's klarste, daß dessen letzter Zweck nicht ist, zu herrschen oder die Menschen in Furcht zu halten und dem Rechte eines anderen zu unter-

werfen, sondern im Gegenteile jeden von Furcht zu befreien, damit er in größtmöglicher Sicherheit leben, d. h. damit er sein natürliches Recht zum Dasein ohne eigenen und fremden Schaden am besten betätigen könne. Es ist, behaupte ich, nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern im Gegenteile zu erzielen, daß Geist und Körper ungehemmt ihre Kräfte entfalten, daß die Menschen von ihrer freien Vernunft Gebrauch machen und es vermeiden, haßerfüllt, zornig oder arglistig einander zu bekämpfen oder feindselige Gesinnungen gegen einander zu hegen. Der Zweck des Staates ist also im Grunde die Freiheit."

Als wesentliches Erfordernis zur Bildung eines Staates bezeichnet Spinoza die Einrichtung, „daß die gesamte Macht, Beschlüsse zu fassen, entweder allen seinen Gliedern oder einigen oder einem einzigen zusteht. Denn da das freie Urteil der Menschen sehr verschieden ist und jeder allein alles zu wissen glaubt, es auch nicht möglich ist, daß alle im Denken und Reden völlig übereinstimmen, so könnten sie unmöglich in Frieden mit einander leben, wenn nicht jeder sein Recht, nach eigenem Beschlusse zu handeln, abtreten würde. Nun hat aber jeder nur sein Recht, nach eigenem Beschlusse zu handeln, aufgegeben, nicht aber sein Recht zu denken und zu urteilen. Ohne Verletzung des Rechtes der höchsten Gewalten kann man daher nicht gegen deren Beschluß handeln, wohl aber in jeder Hinsicht denken und urteilen und folglich auch sprechen, sofern man nur in schlichter Weise spricht oder lehrt und mit der Vernunft allein, nicht aber mit Täuschung, Leidenschaft oder Haß seine Ansichten geltend macht oder in der Absicht, etwas im Staate auf Grund der eigenen Willensmeinung einzuführen. Wenn z. B. jemand zeigt, daß dieses oder jenes Gesetz mit der gesunden Vernunft im Widerspruche steht, und daher für dessen Aufhebung eintritt, so macht er sich wahrlich um den Staat verdient als der besten Bürger einer, sofern er nur seine Ansicht dem Urteile der höchsten Gewalt, der es allein zusteht, Gesetze zu geben und aufzuheben, unterwirft und in keinem

Punkt gegen das betreffende Gesetz handelt, solange es nicht aufgehoben ist. Tut er dies hingegen, um die Obrigkeit der Ungerechtigkeit zu beschuldigen und beim Volke verhaßt zu machen, oder geht er darauf aus, das betreffende Gesetz auf aufrührerischem Wege gegen den Willen der Obrigkeit abzuschaffen, so ist er ein ausgemachter Unruhestifter und Empörer.

„Wir sehen also, auf welche Weise jedermann, ohne dem Rechte und der Autorität der höchsten Gewalten zu nahe zu treten, mit anderen Worten, ohne den staatlichen Frieden zu beeinträchtigen, sagen und lehren kann, was er denkt, wenn er nämlich den Beschluß über alle Handlungen den höchsten Gewalten überläßt und nicht gegen ihren Beschluß handelt, sollte er dadurch auch oft genötigt sein, anders zu handeln, als es nach seiner Meinung und Überzeugung gut ist. Dies kann er der Gerechtigkeit und Frömmigkeit unbeschadet tun. Ja, er muß es tun, wenn er ein gerechter und frommer Mensch sein will. Denn die Gerechtigkeit hängt von dem Beschlusse der höchsten Gewalten allein ab. Daher kann nur derjenige ein Gerechter heißen, der den von den höchsten Gewalten gefaßten Beschlüssen gemäß lebt. Die höchste Frömmigkeit ist aber diejenige, welche den Frieden und die Ruhe des Staates fördert, und diese können unmöglich erhalten werden, wenn jeder nach seinem persönlichen Gutdünken leben dürfte. Es ist darum auch gottlos, etwas nach eigenem Gutdünken gegen den Beschluß der höchsten Gewalt zu tun, deren Untertan man ist, weil, wenn dies jedermann gestattet sein würde, der Untergang des Staates die notwendige Folge sein müßte. Es kann sogar der einzelne eigentlich gar nicht gegen den Beschluß und die Vorschrift der eigenen Vernunft handeln, wenn er den Beschlüssen der höchsten Gewalt gemäß handelt, da er von der Vernunft selbst zu dem Entschlusse bewogen wurde, das Recht, nach eigenem Ermessen leben zu dürfen, auf die Staatsgewalt zu übertragen.

„Aus dem Vorstehenden ergibt sich:

„Erstens, daß den Menschen die Freiheit, so zu reden, wie sie denken, unmöglich genommen werden kann.

„Zweitens, daß diese Freiheit, ohne das Recht und die Autorität der höchsten Gewalten zu beeinträchtigen, jedem gewährt werden kann, und daß sich auch jeder, ohne das Recht der höchsten Gewalten zu beeinträchtigen, im Besitze dieser Freiheit erhalten kann, wenn er sich durch sie nicht herausnimmt, etwas als Recht im Staate einzuführen oder dem geltenden Gesetze zuwiderzuhandeln.

„Drittens, daß jeder im Besitze dieser Freiheit sein kann, ohne daß der Friede des Staates dadurch gestört wird und daß keine Unannehmlichkeit daraus entsteht, die nicht leicht verhindert werden könnte.

„Viertens, daß auch ohne Beeinträchtigung der Frömmigkeit jeder im Besitze dieser Freiheit sein kann.

„Fünftens, daß Gesetze, welche spekulative Dinge betreffen, völlig nutzlos sind.

„Sechstens endlich ergibt sich, daß diese Freiheit nicht bloß ohne Beeinträchtigung des Staatsfriedens, der Frömmigkeit und des Rechtes der höchsten Gewalten gewährt werden kann, sondern zu deren Erhaltung gewährt werden muß.“ (Theologisch-politischer Traktat, c. 20. Übers. von J. Stern).

## Schlußbetrachtung über Spinoza.

§ 82. Spinoza bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte der Staatstheorien im christlichen Europa. Denn bis auf ihn stand mit geringen Ausnahmen (Machiavelli) die Staatstheorie im Banne der Theologie. Indem Spinoza Gott mit der Natur identifizierte, oder eigentlich den Begriff Gott in den Begriff Natur umwandelte, hat er ganz unmerklich den theologischen Standpunkt in einen naturwissenschaftlichen verwandelt. Spinoza ward auf diese Weise der erste politische Naturforscher, wie denn auch sein Pantheismus nichts anderes ist, als der allermodernste Monismus. Die Bahnen, auf denen heute die Soziologen und Monisten (z. B. Ratzenhofer) und die politischen Antropologen (z. B. Woltmann) wandeln, hat Spinoza eröffnet. Er hat die Staatslehre aus den Banden der theologischen Scho-

lastik befreit und sie zu einer Naturlehre des Staates gemacht. Ein frühzeitiger Tod gestattete ihm allerdings nicht, seine Ideen bis zu ihren letzten Konsequenzen auszuspinnen, und vielleicht wäre das zu seiner Zeit bei dem unvollkommenen Zustand der Naturwissenschaft nicht möglich gewesen. Aber es scheint, als ob die Gedankenwelt ein selbständiges Leben führen würde, dessen Entwicklung sich unabhängig von den einzelnen Denkern in der Weise abspielt, daß, was der eine beginnt, in späterer Zeit in anderem Lande irgend ein anderer zu Ende führt.

Und nicht nur der Schöpfer des Monismus ist Spinoza durch den Satz, den er zuerst aussprach, daß die Gesetze und Regeln der Natur, wonach alles geschieht „überall und immer die gleichen sind", aber man kann sagen, daß er auch die Darwin'sche Theorie ahnte, indem er in demselben Satze auch den Gedanken aussprach, daß „alles aus den einen Formen in andere übergeht" [1]). Dieser Satz mag zu seiner Zeit unverstanden geblieben sein, — aber die Saat war ausgestreut und einmal mußte sie aufgehen. Das erfolgte erst im 19. Jahrhundert.

Spinoza hatte keine unmittelbaren Nachfolger. Seine Lehren hatten wenig Verbreitung. Auf dem Markte der Wissenschaft, d. i. auf den Universitäten wurden sie nicht „gehandelt", um uns börsenmäßig auszudrücken. An den großen Naturrechtslehrern des 17. und 18. Jahrhunderts giengen sie spurlos vorbei. Nur auf Nebengebieten der Staatswissenschaft fiel hie und da ein Keim seiner Philosophie auf fruchtbaren Boden und schlug Wurzel, aber erst als die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts die Geister auch für die Naturlehre des Staates empfänglich zu machen begann, erinnerte man sich wieder des alten „Pantheisten." Und erst an der Schwelle des 20. Jahrhunderts nahm Gustav Ratzenhofer die Ideen Spinoza's wieder auf, indem er dieselben weiter vielfach ausführte und ergänzte und mit den Resultaten der modernen Naturwissenschaft in Einklang brachte.

---

1) Dieser merkwürdige Satz lautet im Original: „Naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur sunt ubique et semper eadem."

Ratzenhofer hat den Spinozismus in modernem Geiste und moderner Gestalt wieder aufleben lassen; der Spinozistische Pantheismus tritt uns bei ihm als „positiver Monismus“ bis in die kleinsten Details durchgebildet entgegen; wobei sich der mystische Gott Spinoza's, der „sich selbst liebt“ in die „Urkraft“ verwandelt, die „sich geltend machen will.“ Wir werden es weiter unten sehen, wie Ratzenhofer in seinem System des „positiven Monismus“ das Gebäude aufgeführt und unter Dach gebracht hat, welches Spinoza nur ahnte und von dem es ihm nur vergönnt war, den ersten Grundriß zu entwerfen.

* * *

Mit obigem soll keineswegs gesagt sein, daß, wenn Spinoza nicht gelebt hätte, es keinen Monismus und keinen Darwinismus gegeben hätte. In der geistigen Welt herrscht ganz gewiß Polygenismus (den man auch für die animalische vermuten darf). Dieselben Gedanken entstehen unabhängig von einander in vielen Köpfen. Auch haben die Gedanken nicht einheitliche Stammbäume: trotzdem es ganz die gleichen Gedanken sind, stammen sie aus den verschiedensten Quellen und von den verschiedensten Keimen her. Die Idee der Einheit des Gesetzes auf physischem und sozialem Gebiete und von der Gesetzmäßigkeit auf diesem letzteren keimte nach Spinoza im 17. und 18. Jahrhunderte in verschiedenen Köpfen aus verschiedenen Veranlassungen. Denn ihre Zeit war gekommen und sie mußte keimen und sprießen, sowie im Frühling überall das Gras zu wachsen beginnt. Wir wollen hier nur einige Beispiele anführen aus einigen der Staatswissenschaft benachbarten Gebieten, auf denen diese Idee, einmal entwickelt, auch ihrerseits wieder die Staatswissenschaft beeinflußte.

Angeregt durch einige ältere englische Statistiker und Mathematiker (Graunt, Derham, Davenant, Petty, Halley) hat der preußische Feldprediger Johann Peter Süßmilch (1707-1767) die Gesetzmäßigkeit in der Bewegung und im Wachstum der Bevölkerung nachzuweisen unternommen. Da er aber als Theologe und obendrein preußischer Feldprediger nicht von „Naturgesetzen“ reden konnte oder wollte, so begnügte er sich festzustellen, daß Gott diese Gesetzmäßigkeit stiftete. Sein epochemachendes Werk trägt daher den charakteristischen Titel: „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen“ (1741). Er hat auf Grund eines großen bevölkerungsstati-

stischen Materiales zuerst diese „Ordnung" in den Geburten, der Lebenslänge, den Heiraten und den Todesfällen unter den Menschen nachgewiesen. Und zwar erklärt er diese „Ordnung" als „die Ähnlichkeit und Gleichförmigkeit verschiedener Dinge, welche sich beisammen finden oder aufeinander folgen." Schon bei Süßmilch bezieht sich diese „Ordnung" nicht nur auf natürliche Tatsachen, die nicht vom Willen des Menschen abhängen, wie z. B. Geburt, Lebenslänge und Tod, sondern auf scheinbar willkürliche Handlungen, wie z. B. das Heiraten. Seine Nachfolger aber dehnten ihre Untersuchungen immer weiter auf solche scheinbar willkürliche Handlungen aus, z. B. auf Selbstmorde, Verbrechen u. s. w., bis endlich durch den Belgier Quetelet (1796-1874) die Statistik im vollsten Sinne des Wortes zu einer Wissenschaft erhoben wurde, welche die Gesetze der Massenerscheinungen (auch der sozialen) zu untersuchen habe.

Konnte doch Quetelet in seiner Ansicht von der Gesetzmäßigkeit aller menschlichen Handlungen auch befestigt werden durch eine solche Autorität wie Kant, der in einer Abhandlung aus dem Jahre 1784, von der wir noch weiter unten sprechen werden, offenbar unter dem Einfluße der Süßmilch'schen Theorie darüber Folgendes sagt: „Was man sich auch in metaphisischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt."

Und so stellt denn Quetelet in seinem 1835 veröffentlichten Werke: „Sur l'homme", welches er als „Versuch einer sozialen Physik" bezeichnet, statistisches Material zusammen, zum Beweise, daß nicht der freie Wille, sondern allgemeine soziale Einflüße und Naturgesetze die Handlungen der Menschen beherrschen. Er zeigt, wie nur Betrachtung der Einzelmenschen und ihres Treibens den täuschenden Eindruck hervorbringt, als ob ihre Handlungen freie Willensakte wären. Betrachtet man aber die Handlungen größerer Massen, da komme ihre Regelmäßigkeit zum Vorschein. Er exemplifiziert an dem auf der Tafel mit Kreide gezeichneten Kreise, auf dem man mit dem Vergrößerungsglase einzelne Punkte betrachtend, nur sehr unregelmäßige Haufen von Kreidestäubchen bemerkt, während das Ganze in entsprechender Entfernung betrachtet einen regelmäßigen Kreis darstellt. Er zeigt die Regelmäßigkeit der in einer gegebenen Gesellschaft jahraus jahrein sich wiederholenden Verbrechen und macht den berühmten Ausspruch: „es gibt ein Budget, das mit schauerlicher Regelmäßigkeit bezahlt wird, nämlich das der Gefängnisse, Galeeren und Schaffotte." „Es gibt eine Abgabe, die der Mensch regelmäßiger bezahlt als diejenige, welche er der Natur oder dem Staatsschatze entrichtet, es ist diejenige, welche er dem Verbrechen zollt."

Schließlich verwahrt er sich gegen eventuelle Vorwürfe wegen Materialismus und Irreligiosität und meint: wenn das Weltsystem festen Gesetzen folge, sollte der Mensch solchen nicht unterliegen?

Andererseits hatte ja schon vor Quetelet die englische Nationalökonomie auf solche die wirtschaftlichen Handlungen der Menschen beherrschenden Naturgesetze hingewiesen. Adam Smith's (1723 bis 1790) Hauptwerk: „Über die Quellen des Nationalwohlstandes" beruht ja eben auf der Voraussetzung, daß die wirtschaftlichen Handlungen der Menschen von einem Naturtriebe — dem Egoismus — beherrscht werden. Und Smith wäre ja nie der Begründer der Nationalökonomie geworden, wenn er nicht auf der festen Grundlage dieser Annahme gebaut; denn nur auf einer solchen Grundlage sind ja wissenschaftliche Berechnungen und Schlüsse möglich. Wenn z. B. Smith (B. III, c. 2) die Behauptung aufstellt, daß der Ackerbauer, der nicht Eigentümer des Bodens ist, keine Meliorationsauslagen machen werde, so beruht ja diese richtige Behauptung auf der festen Grundlage des allgemeinen Gesetzes des wirtschaftlichen Egoismus. Wäre das kein allgemeines Gesetz, so könnte obige Behauptung gar nich aufgestellt werden oder wäre hinfällig.

In noch höherem Grade als bei Smith treten die Naturgesetze als die menschlichen Geschicke bestimmend bei Malthus (1766-1834) auf. In seinem 1798 zuerst erschienen Werk über: „Das Grundgesetz (principle) der Bevölkerung" stellt er das Naturgesetz der rücksichtslosen Vermehrung dar, von welchem die Vermehrung aller organischen Wesen beherrscht wird. „Die Geschlechter der Pflanzen und Tiere, sagt er, unterliegen diesem Gesetz, aber auch der Mensch vermag durch keine Anstrengung der Vernunft diese Schranken niederzureißen..." Er weist bekanntlich nach, daß die Vermehrung der Bevölkerung naturgesetzlich die Tendenz verfolge, über die vorhandenen und möglichen Nahrungsmittel hinaus zu wachsen, welcher Tendenz die Natur durch Elend, Hungersnot und Krieg eine Schranke setzt. Um letztere Übel zu vermeiden, appelliert er an die Vernunft des Menschen, durch moralische Enthaltsamkeit (moral restreint) denselben vorzubeugen. Als man ihm von bibelgläubiger Seite darauf den Vorwurf machte, daß er gegen die Gebote Gottes „seid fruchtbar und mehret euch" verstoße, antwortete er: „Jedes ausdrückliche Gebot, welches der Schöpfer den Menschen offenbart hat, ist jenem großen und beharrlichen vorab bestimmten Naturgesetz untergeordnet, und die Vernunft sowohl als die Religion verbietet uns, zu erwarten, daß diese Gesetze verändert werden ..." Während also noch Süßmilch die Gesetzmäßigkeit in der Bewegung der Bevölkerung als eine von Gott gesetzte „Ordnung" hinstellt, geht Malthus schon einen Schritt weiter und meint, daß die Gebote Gottes jen n „unveränderlichen und vorab bestimmten Natur-

gesetzen untergeordnet sind." An Malthus knüpft aber wieder unmittelbar Darwin an, der aus der Malthus'schen Darstellung bekanntlich seine Idee von dem naturgesetzlichen „Kampf ums Dasein" schöpfte, welcher die fortschrittliche Entwicklung aller Lebewesen fördert. So brach sich allmählich, angeregt von den verschiedensten Seiten her, die Idee von der Naturgesetzlichkeit alles sozialen Geschehens Bahn, bis dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Naturwissenschaft einerseits (Häckel) und die Soziologie andererseits ausnahmslos auf allen Gebieten der Natur und des sozialen Lebens die Wirksamkeit ein und desselben Gesetzes („Einheit des Gesetzes") erkannten. (Vgl Carey: Die Einheit des Gesetzes, deutsch von Stöpel 1878).

## Samuel Puffendorf (1631-1694).

§ 83. Spinoza hatte eine ihm vom Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz angetragene Professur an der Heidelberger Universität ausgeschlagen, um seine Unabhängigkeit und geistige Freiheit nicht einzubüßen. Puffendorf hegte keine solchen Skrupel und nahm die ihm von demselben Kurfürsten angebotene, in Heidelberg für ihn neubegründete Lehrkanzel des Naturrechts an. Als erster Professor des von Grotius und Hobbes begründeten Naturrechts in Deutschland, hatte er zwischen den entgegengesetzten Annahmen dieser beiden Vorgänger zu wählen, zwischen dem Grotius'schen Geselligkeitstrieb und dem Hobbesschen Eigennutz und Krieg aller gegen alle. Puffendorf war so schlau die goldene Mittelstraße zu wählen, indem er obige zwei Annahmen vereinigte. In dem Naturstand, meint Puffendorf, zeige der Mensch gleichmäßig Eigennutz und Wohlwollen. Diese vermittelnd-eklektische Methode ist für Puffendorf charakteristisch. Er ist in seinem Naturrecht nirgends selbständig, nirgends originell. Er laviert immer sehr geschickt zwischen den Extremen. Dabei trifft er ja manchmal das Richtigere, da die Wahrheit ja oft in der Mitte liegt — doch ohne unser Wissen mit neuen Erkenntnissen zu bereichern. So ist es ja bei der oben berührten Alternative: Geselligkeit (Wohlwollen) oder Eigennutz (und Feindseligkeit) gewiß das Richtigere, beides anzunehmen, doch ist Puffendorf weit entfernt, den Kern der Sache uns zu enthüllen, der darin besteht, daß die Menschen

im Naturzustande in Horden und Schwärmen leben, woraus sich ergibt, daß sie innerhalb dieser Horden und Schwärme Geselligkeit und Wohlwollen zeigen, gegenüber den Fremden aber nur Eigennutz und Feindseligkeit. Diese Wahrheit klar zu erkennen blieb einer viel späteren Zeit vorbehalten.

Von der großen Umwälzung im Reiche der Gedanken, die sein Altersgenosse Spinoza vollbrachte, nahm Puffendorf keine Notiz. Ob er wohl dessen theologisch-politischen Traktat (1670) gekannt hat? Doch wird der auf dem Gipfel seines Ruhmes damals stehende Universitätsprofessor Puffendorf (er folgte damals gerade einem ehrenvollen Ruf an die Universität in Lund in Schweden) der Schrift eines obskuren Glasschleifers in Amsterdam jedenfalls keine Beachtung geschenkt haben. Ob er sie wohl verstanden hätte? Das muß bezweifelt werden, wenn man die Flachheit berücksichtigt, mit der er den (von Spinoza entthronten) persönlichen außerweltlichen Gott verteidigt (de offic. hom. cap. 4). Dabei war Puffendorf noch sehr fortschrittlich, da er einer „natürlichen Religion" das Wort spricht, also seinem persönlichen Gott einen interkonfessionellen Charakter beilegt. Nur will er in dieser natürlichen Religion den Glauben an denselben als Schöpfer und Leiter der Welt aufrecht erhalten wissen, da er als Rechtslehrer desselben nicht entraten kann, als der Quelle des Rechts und der mächtigsten Stütze des Staates. So tief unter dem obskuren Spinoza stand der hochgefeierte Naturrechtsprofessor!

Über die Verträge, mittelst welcher die Menschen aus dem Naturstande in den bürgerlichen traten, ließ sich ja ex cathedra auch bequem herumraisonnieren, sintemal wir darüber nichts wissen. So leistet sich denn Puffendorf drei Ur- und Grundverträge, einen zwischen den Individuen die sich vereinigen, um überhaupt einen Staat zu gründen, den zweiten über die Form desselben und einen dritten zwischen den Staatsgenossen und der Obrigkeit, welcher man sich unterwirft. Durch diesen dritten Vertrag erst wird der Staat zu einer Persönlichkeit, die als solche auch einen einheitlichen Willen hat (diese juristische Staatspersönlichkeit treibt bei den juristischen Staats-

rechtslehrern bis heutzutage ihr Unwesen und hat schon viel Unheil gestiftet). Jetzt erst, nach diesem Unterwerfungsvertrag entsteht der Staat und kann daher definiert werden als die: „persona moralis composita cujus voluntas ex plurium pactis implicita et unita, pro voluntate omnium habetur ut singulorum viribus et facultatibus ad pacem et securitatem commune uti possit.“

Daß bei einer solchen, auf willkürlich fingierten Verträgen beruhenden, rein juristischen Auffassung des Staates von einer wissenschaftlichen Erkenntnis desselben nicht die Rede sein kann, ist klar. Das ganze Staatsrecht Puffendorfs beschränkt sich doch auf allerhand juristische Distinktionen und Konstruktionen, ganz so, wie das auch die modernen juristischen Staatsrechtslehrer tun, wobei nichts Positives herauskommt. So z. B. gefällt er sich in weitläufigen Einteilungen der Staatsgewalt in allerhand Teilgewalten (nicht nur gesetzgebende und richterliche, sondern auch in eine Strafgewalt, Steuergewalt u. s. w.); in Erörterungen, ob dem Volke Majestät zukomme oder nur dem Souverän u. dgl.

Weit wertvoller als sein Naturrecht ist die von Puffendorf unter dem Pseudonym Monzambano verfaßte Schrift: „De statu imperii Germanici“ [1]). Er zeigt sich da als tüchtiger, scharf beobachtender Historiker und Politiker, der sowohl über die ältere Geschichte Deutschlands, als über den gleichzeitigen Zustand desselben uns eine Fülle trefflicher Bemerkungen bietet. Aber auch in dieser Schrift wird Puffendorf langweilig und pedantisch, wo er uns mit seinem „Staatsrecht“ kommt, so z. B. in dem Kapitel: „Über die Staatsform des deutschen Reiches.“ Nach weitläufigen Ausführungen gelangt er da zu dem Resultat: „Es bleibe nichts übrig als zu sagen, Deutschland sei .... ein unregelmäßiges Staatsgebilde.“ Nun, diese Weisheit wiederholen die modernen juristischen Staatsrechtslehrer noch immer, wenn sie das heutige Deutschland in kein staatsrechtlich gangbares Schema unterbringen können.

---

[1]) Deutsch v. Dove bei Reclam.

Daß Staaten aber individuelle Gestaltungen sind, die sich nicht wie Pflanzen und Tiere in feste Klassen und Spezies unterbringen lassen, das haben seither die juristischen Staatslehrer, die unverkennbaren Nachkommen der Naturrechtslehrer, noch immer nicht gelernt, was übrigens begreiflich ist, denn das Distinguieren, Klassifizieren und Konstruieren der Begriffe ist die Seele der Juristerei; für Juristen gibt es eben keine anderen Wege der Erkenntnis, da diese ihnen vollkommen genügen. Allerdings ist juristische Erkenntnis keine wissenschaftliche Erkenntnis.

## John Locke (1632-1704).

§ 84. Der Landsmann und jüngere Zeitgenosse des Hobbes, der Philosoph Locke, der als Politiker den Gegensatz zu ihm bildet, zeigt doch in mehrfacher Beziehung, so namentlich seinem Lebenslauf und seiner sozialen Stellung nach, sodann als Philosoph und Staatstheoretiker zu Hobbes auffallende Ähnlichkeit.

Er studierte Theologie an dem Christ Church College in Oxford. Auch er ist ein Schützling eines großen Herrn, des Großkanzlers Shaftesbury, durch dessen Protektion er einen Staatsposten erhält. Als sein Protektor Shaftesbury bei Hof in Ungnade fällt, geht er mit ihm nach Frankreich (1675-1679); vor den Verfolgungen der englischen establisched church, die er sich als Freigeist zuzog, flüchtete er nach Holland (Amsterdam 1683). Erst als in England Wilhelm von Oranien den Thron besteigt (1689), kehrt er dahin zurück, erhält wieder ein staatliches Amt (commissioner of appeals, eine Sinecur) und veröffentlicht seine Abhandlung über Staatsregierung: („Two treatises of governement"), worin er die englische Revolution, die Hobbes verdammte, im Interesse Wilhelms von Oranien und diesen letzteren als den durch Volkswillen zum Thron berufenen Monarchen verteidigt. Seine Schrift ist also eine Gegenschrift gegen Hobbes; jener verdammt die Revolution, rechtfertigt den Absolutismus und verteidigt die Stuarts; Locke

rechtfertigt die Revolution, stützt sich auf das Recht des Volkes, verteidigt die konstitutionelle, auf dem Volkswillen beruhende Monarchie. Nur in einem Punkte gleichen sich diese zwei sich bekämpfenden Philosophen, daß jeder von ihnen seinen Brodherrn verteidigt. Hobbes war ein Pensionär der Stuarts; Locke ein Pensionär Wilhelms von Oranien.

Abgesehen von dieser vielleicht unbewußten Tendenz, die bei jedem dieser beiden Philosophen in ihren politischen Schriften hervortritt, sind sie sich auch darin ähnlich, daß sie als Philosophen größer sind, denn als Staatstheoretiker. Und zwar ist Locke namentlich als Psycholog durch sein Werk über den menschlichen Verstand: („Essay concerning human understanding 1690") von Bedeutung. Er ist auf diesem Gebiete der erste Empiriker. In den Bahnen des Decartes sich bewegend, will er zuerst das menschliche Erkenntnisvermögen untersuchen, bevor er an die Untersuchung weiterer Probleme herantrete; er will sich über die Grenzen zwischen Glauben und Wissen Klarheit verschaffen u. dgl. In dieser Hinsicht ist er unstreitig ein Vorläufer nicht nur Kants, sondern des modernen Kritizismus. Also ein großer Philosoph!

Was hat er nun für die Staatswissenschaft geleistet? Hier müssen wir unterscheiden seine Theorie des Staates und seine Ideen zur praktischen Politik, d. h. seine allerdings auf die Beobachtung des Staates der Wirklichkeit beruhenden Vorschläge zur Reform des Staatsrechts.

Seine Theorie des Staates erhebt sich nicht über das Niveau des Naturrechts seiner Zeit. Auch sein Ausgangspunkt ist ein „Naturstand", den er als einen Zustand „vollkommener Freiheit", in welchem die Menschen „ohne von jemandes Willen abhängig zu sein, und ohne von irgend wem eine Erlaubnis erbitten zu müssen, tun können was sie wollen." „Dieser Zustand ist auch ein Zustand vollkommener Gleichheit, in welchem kein Mensch mehr Macht und Befugnisse hat, als ein anderer." Im Gegensatz aber zu Hobbes will Locke wissen, daß dieser Naturzustand kein Kriegszustand ist, denn Niemand hat in diesem Zustande „das Recht sich selbst zu vernichten oder

einem andern einen Schaden zuzufügen" (?). Denn in diesem Naturzustand herrscht das „Naturgesetz" der „Vernunft." Diese aber „lehrt alle Menschen, welche sich belehren lassen wollen, daß, nachdem sie alle gleich und unabhängig sind, keiner dem andern schaden solle." In dieser Manier geht die Beschreibung des „Naturstandes" weiter und Locke legt in denselben alle die Prämissen hinein, die er später als Material für seine weiteren Konstruktionen brauchen kann. So versetzt er z. B. in diesen Naturzustand auch das gemeinsame Eigentumsrecht „aller an allem" und ist so naiv, dasselbe auf die heilige Schrift zu stützen. Denn „David sagt es ja im 115. Psalm, daß Gott die Erde zu gemeinsamen Besitz dem ganzen Menschengeschlecht gegeben habe." Allerdings fügt er hinzu, daß „Gott, der so den Menschen die Erde zu gemeinsamen Besitz gegeben habe, ihnen zugleich die Vernunft gegeben habe, um von diesem Eigentum den möglichst vorteilhaftesten Gebrauch zu machen." Auf diese Weise bahnt sich Locke den Weg zu seinem praktischen Staatsrecht, wo er dann darauf gestützt sagen kann, daß der möglichst vorteilhafteste Gebrauch, den man vom Eigentum machen kann, der sei, daß die einen viel haben und die andern nichts; kurz und gut, in der Schilderung seines „Naturstandes" baut er weise vor und legt die Grundlagen zu der „gemäßigten Monarchie", die er dann zu verteidigen gedenkt.

## Locke's Urvertrag.

§ 85. Wie gelangt nun Locke zu diesem eigentlichen Gegenstande seiner Abhandlung, zur Verteidigung und Anempfehlung der „gemäßigten Monarchie?" Nicht anders als alle Naturrechtslehrer seit Hugo Grotius, nämlich durch die hohle Gasse eines Urvertrages. „Nachdem die Menschen im Naturzustande frei, gleich und ganz unabhängig sind, so kann Niemand aus diesem Zustande hinweggebracht und der politischen Herrschaft irgend eines andern unterworfen werden, ohne eigene Einwilligung. Mittelst solcher aber kann er wohl mit seines

Gleichen sich zu einer Gesellschaft vereinigen zu gegenseitigem Schutz, Sicherheit und friedlichem Leben . . . Durch eine solche Vereinigung entsteht die bürgerliche Gesellschaft, in welcher die Mehrheit das Recht hat zu handeln und zu beschließen." Auf diese ganz willkürliche Weise konstruiert Locke das Recht der Majorität in der bürgerlichen Gesellschaft. „Wenn wir nun aber, fährt er fort, seit den frühesten Zeiten bei allen Völkern Könige antreffen, so kommt das offenbar daher, daß sich diese Gesellschaften mit Stimmenmehrheit ihre Herrscher wählten, auf welche sie alle ihre Souveränetätsrechte übertrugen, und zwar geschah das aus dem Grunde, weil diese Form der Herrschaft, nämlich die Monarchie, sich als die zweckmäßigste erwies."

Auf diese Weise ist denn Locke, ausgehend vom Naturstand, bei der Monarchie angelangt. Nun bleibt ihm noch übrig, die Notwendigkeit der gemäßigten, beschränkten Monarchie darzutun, da er doch das bessere Recht der konstitutionellen Oranier, gegenüber den gestürzten absolutistischen Stuarts beweisen will.

Mit den diesbezüglichen Erörterungen ist er tatsächlich der Vorläufer des modernen Liberalismus und entwirft sehr scharfsinnig die Grundzüge des bis heutzutage geltenden Staatsrechts der konstitutionellen Monarchien — ist damit also jedenfalls von epochemachender Bedeutung.

Er leitet diese Erörterungen damit ein, daß in dem „ersten Zeitalter der Welt, dem goldenen", die Monarchie noch unverdorben war und das Volk nicht bedrückte, daher es dem Volke noch keinen Anlaß zu Klagen gab. „Aber als in den folgenden Jahrhunderten Ehrgeiz, Luxus und Habsucht die Macht des Souveräns immer mehr steigern wollten" (ein Seitenhieb gegen die letzten Stuarts!), „da mußte man trachten Mittel zu finden, um solchen Übergriffen der Monarchen vorzubeugen." Auf diese Weise erklärt er das Aufkommen von Einrichtungen, welche den Zweck haben, die monarchische Gewalt innerhalb gesetzlicher Schranken zu bannen und dem Mißbrauch derselben einen Damm zu setzen.

Die wichtigste dieser Einrichtungen nun ist die Trennung der gesetzgebenden Gewalt von der exekutiven. Da Locke's diesbezügliche Erörterungen, wie gesagt, bahnbrechend sind, so mögen sie hier Platz finden.

---

„Nachdem der oberste Zweck derjenigen, die in den Staatsverband getreten sind, der ist, in Ruhe und Sicherheit ihres Eigentums froh zu werden, so bedarf es vor allem hiezu der Gesetze. Das erste und grundlegende Gesetz in allen Staaten ist dasjenige, welches eine gesetzgebende Gewalt einführt .... Die gesetzgebende Gewalt bezweckt die Herstellung der inneren Ruhe und Sicherheit der Gesellschaft; hierauf verwendet sie alle ihre Kräfte.

„Indeß wird hierzu eben nicht gar zu viel Zeit erfordert, und man kann daher gar bald mit der Abfassung und der Veröffentlichung des Gesetzeswerkes fertig werden, obgleich der Gehorsam, den man den Gesetzen schuldet, nimmermehr aufhört, ihnen vielmehr allezeit mit größtem Eifer und äußerster Geflissenheit erwiesen werden muß. Daher kommt es, daß die gesetzgebende Gewalt nicht allezeit ihre Funktionen zu verrichten braucht, weil, wenn die Gesetze einmal abgefaßt und veröffentlicht sind, sie nichts mehr für sich zu tun findet. Wollte man sagen, diejenigen, welche früher die Gesetze gegeben haben, müßten nunmehr auch darauf bedacht sein, dieselben zur Ausführung zu bringen, so antworte ich, daß es für die Träger der gesetzgebenden Gewalt eine große Versuchung sein würde, wenn sie auch zugleich die Macht haben sollten, den Übertreter ihrer Gesetze nach Verdienst zu strafen. Denn auf diese Weise könnten sie sich selbst von dem Gehorsam, zu dem ihre Gesetze andere verpflichten, dispensieren; und weil außerdem die menschliche Natur zu schwach ist, den gewaltsam hervorbrechenden Leidenschaften zu widerstehen, so könnten diese Leute leicht bei der Abfassung oder Vollziehung dieser ihrer Gesetze nur auf ihren eigenen Nutzen sehen und solche Dinge darin gebieten, die dem Endzwecke der Gesellschaften und Regierungen schnurstracks zuwiderliefen. Daher wird man auch in wohleingerichteten Staaten, wo das Gemeinwohl obenan steht und, wie es sich gebührt, beachtet wird, finden, daß die gesetzgebende Gewalt vielen Personen oder einer ganzen Versammlung übertragen ist, und zwar so, daß diese Versammlung die Befugnis hat, im Interesse des Gemeinwohles verschiedene Gesetze vorzuschlagen und nach vorhergegangener Beratung abzufassen. Sobald aber die Versammlung auseinander geht, ist auch ein jedes Mitglied selbst gehalten, ihren Gesetzen gehorsamst nachzuleben. Und dieses ist in Wahrheit ein sehr wirksames Mittel, die Gesetzgeber zu verpflichten, bei Abfassung der Gesetze ihr Augenmerk einzig und allein auf das Gemeinwohl zu richten.

„Weil die Gesetze, wenn sie erst einmal gegeben sind, von allen Gliedern der Gesellschaft beständig befolgt werden müssen, so muß notwendig jemand da sein, der darauf sieht und die Übertreter zur gebührenden Strafe heranziehen kann, damit die Gesetze nicht allgemein verspottet und verachtet werden. Daher kommt es, daß die gesetzgebende und die vollziehende Gewalt nicht immer vereinigt, sondern öfter von einander getrennt sind.

„Es gibt noch eine andere Gewalt in einer jeden Gesellschaft, welche man wohl eine natürliche nennen kann, weil sie nicht wenig der Macht gleicht, welche jedermann von Natur hat, ehe er sich noch in die Gesellschaft begibt. Denn obgleich alle Glieder eines Staates mit einander in einer gewissen Beziehung stehen und daher auch alle insgesamt nach den Gesetzen ihrer Gesellschaft regiert werden, so befinden sie sich doch im Verhältnisse zu anderen Personen, die nicht zu ihrer Gesellschaft gehören, im Naturstande und bilden eine Korporation, der eben dieselbe natürliche Freiheit zusteht, welche vorher ein jedes Glied besaß, ehe es sich in die Gesellschaft begab. Wenn sich daher zwischen einem Menschen, der in einer Gesellschaft lebt, und einem anderen, der nicht zu ihr gehört, ein Streit erhebt, und dieser jenen schwer beleidigt, so ist die ganze Gesellschaft verpflichtet, sich ihres Gliedes anzunehmen und deswegen gebührende Genugtuung zu fordern. Also befindet sich ein jeder Staat einem anderen und dessen Gliedern gegenüber allezeit im Naturstande.

„Auf dieses Prinzip nun gründet sich das Recht des Krieges und Friedens, desgleichen das Recht, Bündnisse und Alliancen oder andere Vergleiche und Traktate mit anderen Staaten und Völkern zu schließen, – ein Recht, welches man etwa föderative Gewalt nennen kann.

„Obgleich die vollziehende und die föderative Gewalt in der Tat ganz verschiedene Dinge sind, indem jene darauf sieht, daß die in einem Staate gegebenen Gesetze eingeführt und von allen Gliedern wohl befolgt werden, während diese sich um das äussere Wohl der Gesellschaft bekümmert und die feindlichen Angriffe anderer Staaten abzuwenden oder wenigstens zu vereiteln sucht, so wird man dennoch meistens finden, daß beide ungetrennt in einer Hand ruhen. Was insbesondere die föderative Gewalt anlangt, so kann dieselbe bei ihrer hohen Wichtigkeit einem Staate zum größten Vorteile, aber auch zum empfindlichsten Schaden gereichen, je nachdem sie wohl oder übel verwaltet und ausgeübt wird. Das Schlimmste aber dabei ist, daß dieselbe unmöglich durch gewisse früher gegebene und ausnahmslos gültige Gesetze eingeschränkt werden kann, wie die vollziehende Gewalt. Vielmehr muß die Klugheit und Redlichkeit ihrer Träger das beste dabei tun und das allgemeine Wohl der Kompaß sein, nach dem alle Unternehmungen beschlossen und ins Werk gesetzt werden. Denn wenn man den Unter-

tanen gewisse Gesetze gibt und ihnen befiehlt, dieselben als Normen für ihre Handlungen anzusehen, so müssen ja notwendig die Gesetze eher gegeben werden, als die Untertanen dergleichen Handlungen vornehmen. Wie will man aber mit Rücksicht auf fremde Leute, denen man nicht im geringsten etwas zu befehlen hat, gewisse Gesetze geben, da man doch über ihre Handlungen gar keine Herrschaft beanspruchen kann? Wir können außerdem nicht wissen, was für ein Absehen und Interesse dieselben damit haben. Also muß offenbar die Verfügung der hierbei zu treffenden Maßregeln der Klugheit derjenigen Personen überlassen werden, denen man die föderative Gewalt übertragen hat, damit sie geschickt und treu alles zum Heile und Segen des Staates unternehmen und beschließen ......

„Die gesetzgebende Gewalt ist in einem wohlgeordneten und nach seinem rechten Endzwecke eingerichteten Staate ohne allen Zweifel die vornehmste, und folglich müssen alle anderen, sie mögen heißen, wie sie wollen, von ihr abhängen. Indeß darf man deswegen nicht denken, daß, wenn nun das Volk einem Menschen diese gesetzgebende Gewalt übertragen hat, derselbe als Staatsoberhaupt an nichts mehr gebunden sei, sondern nach seinem eigenen Gutdünken verfahren könne. Nein! alle seine Macht ist ihm zu keinem anderen Endzwecke gegeben, als daß er allezeit sein Augenmerk auf das Gemeinwohl richte und keine Nebenabsichten habe. Sobald er nun durch seine Handlungen zu verstehen gibt, daß er sich kein großes Gewissen daraus mache, von diesem Wege abzugehen und sich auf dem Nebenwege seines Eigennutzes finden läßt, so hat das Volk allerdings die Macht und das Recht, ihn wieder vom Throne zu stoßen, weil er seine Hoffnungen nicht erfüllt, vielmehr solche Dinge vorgenommen hat, die seiner Wohlfahrt gänzlich zuwider sind. Denn unter dieser Bedingung ist ihm die Macht übertragen worden. Wenn er nun dieselbe nicht erfüllt, so fällt das Vertrauen, welches man früher zu ihm hatte, weg, und er beraubt sich also selbst seiner Macht, da er nicht tut, was er zu tun doch versprochen hat. Also erlangt das Volk seine vorige Freiheit wieder und kann nach eigenem Gefallen sich einen anderen Fürsten wählen, von dessen Weisheit und Gerechtigkeit es mit besserem Grunde ein glückliches und ruhiges Regiment zu erhoffen hat. Ebenso ist es auch, wenn das Volk einer Versammlung diese Macht übertragen hat, und dieselbe nicht darauf bedacht ist, die dabei vorgeschriebenen Bedingungen ins Werk zu setzen. Denn die Freiheit behält sich das Volk allezeit vor, daß es sich der Herrschaft entledigen und eine neue wieder begründen kann, wenn dieselbe anfängt, ihm ein unerträgliches Joch zu werden, und ihm Freiheit und Eigentum unbilligerweise zu entziehen sucht.

„Kein Mensch auf der Welt hat die Freiheit, sich einem anderen so zu unterwerfen, daß derselbe befugt sein sollte, mit ihm nach seinem

eigenen Belieben und nach seiner Belustigung zu verfahren und ein absolutes und unumschränktes Eigentumsrecht über ihn auszuüben. Daraus muß folgen, daß, wenn ein anderer sich so viel herausnimmt und jemand in eine solche unerlaubte Sklaverei zu stürzen sucht, derselbe allerdings berechtigt sei, dasjenige mit aller Macht zu verfechten und aufrecht zu erhalten, was zu vergeben er kein Recht hat. Da nun dieses keinem einzigen Menschen freisteht, so wird noch viel weniger eine ganze Gesellschaft sich einer ungerechten Herrschaft oder vielmehr Tyrannei unterwerfen können. Es ist dieses auch niemals ihre Meinung gewesen, sondern, wenn eine Gesellschaft gestiftet worden ist, so geschah es allezeit zu dem Ende, daß die Leute ihre Person, Freiheit und Eigentum dadurch in desto größere Sicherheit bringen möchten. Wenn sich nun ein Regent untersteht, die Wohlfahrt des Volkes als Fundamentalgesetz, worauf sich die Erhaltung seines Lebens und seines Eigentums gründet, über den Haufen zu werfen, so kann dasselbe auch gar wohl sich von seinem Joche losmachen und eine neue Regierung wieder einsetzen. So hat demnach das Volk in einem Staate die höchste Gewalt allezeit, obgleich es dieselbe nicht immer ausübt. Denn wenn sich obrigkeitliche Personen immer in ihren Schranken halten und nichts anderes vornehmen, als was die gemeine Wohlfahrt erfordert, so hat das Volk es nicht nötig, seine Macht zu gebrauchen. Sobald aber eine Regierung anhebt, die Fundamentalgesetze, worauf ihr ganzes Wesen beruht, mit Füßen zu treten, so bald lebt auch die Souveränetät des Volkes wieder auf und sucht dem gegenwärtigen Unheile zu steuern.

„Indessen bleibt es dabei, daß die gesetzgebende Gewalt in allen Staaten und bei aller Gelegenheit eine souveräne Macht sei. Denn diejenigen, welche anderen Gesetze vorschreiben können, müssen ja notwendig ihnen zu befehlen haben. Ja, weil die gesetzgebende Gewalt das Recht in sich trägt, allen und jeden Gliedern der Gesellschaft gewisse Gesetze vorzuschlagen und auch einem anderen die Macht zu übertragen, die Übertreter dieses Gesetzes exemplarisch zu strafen, so folgt ja von selbst, daß die gesetzgebende Gewalt die oberste und souveräne Macht in einem Staate sei . . . [1]).

Indem Locke in der obigen Darstellung die gesetzgebende Gewalt als die oberste und einzig souveräne Macht im Staate hinstellt, hat er nicht nur die Entwicklungstendenz des englischen Staatsrechts seiner Zeit richtig erraten, sondern die zukünftige Gestaltung des parlamentarischen Regimes in England

---

[1]) Das obige Stück aus Locke's Abhandlung „über bürgerliche Regierung" ist zum Teile nach der von Mollat (Lesebuch der Geschichte der Staatswissenschaft) benützten Übersetzung.

vorausverkündet. Denn das was er in obiger Erörterung verlangt, daß die gesetzgebende Gewalt die souveräne Macht sei — das ist heute in England tatsächlich der Fall, und in allen Staaten mit parlamentarischem Regime.

Die Geschichte Englands im 17. Jahrhundert ist erfüllt vom Kampfe zwischen Absolutismus und Volkssouveränetät — diese letztere siegte in der Form der konstitutionellen Monarchie und schließlich des parlamentarischen Regimes. Diese politischen Kämpfe waren begleitet von theoretischen Streitigkeiten. Als Hauptvertreter der entgegengesetzten Strömungen erscheinen Hobbes, der Verteidiger des Absolutismus und Locke, der Verteidiger der auf dem Prinzip der Volkssouveränetät beruhenden gemäßigten Monarchie. In diesem großen philosophisch-politischen Duell blieb Locke Sieger. Seine politische Idee beherrscht das konstitionelle Staatsrecht der folgenden Jahrhunderte bis heutzutage.

## **Montesquieu** (1689-1755).

§ 86. In England entwickelte sich im 17. Jahrhundert die staatswissenschaftliche Literatur während der großen politischen Umwälzung, die den Sturz des Absolutismus und die Begründung der parlamentarischen Monarchie herbeiführte. Die Schriften Hobbe's, Milton's, Locke's sind Begleiterscheinungen dieser Umwälzung, durch dieselbe unmittelbar hervorgerufen. Anders in Frankreich. Hier triumphierte im 17. Jahrhundert der Absolutismus (Ludwig XIII., Richelieu, Ludwig XIV.), der auch die Geister zu beherrschen scheint.

Der Kanzelredner, Bischof und Prinzenerzieher Bossuet veröffentlicht (1681) seinen berühmten „Discours sur l'histoire universelle“, eine Darstellung der Geschichte im römisch-katholischen Geiste. Von freieren Forschungen oder nur Ansichten über den Staat ist im Gegensatz zum damaligen England im katholischen Frankreich des 17. Jahrhunderts fast nichts zu spüren. Dagegen beginnt im 18. Jahrhundert eine tiefe frei-

heitliche Bewegung der Geister und nacheinander treten sie auf die Vorläufer der französischen Revolution.

Als erster Montesquieu (Charles de Sécondat Baron de la Brède et de Montesquieu). Geboren auf dem väterlichen Schlosse la Brède bei Bordeaux, erhielt er eine sorgfältige Erziehung, schlug die politische Laufbahn ein, ward 1714 Rat und 1716 Senatspräsident beim Parlamente in Bordeaux. Doch verkauft er diesen Posten nach 10 Jahren, um ganz den Wissenschaften und seinen literarischen Neigungen zu leben. Im Jahre 1721 veröffentlicht er anonym seine „Lettres persanes", eine sehr beißende Satire auf die Gesellschaft seiner Zeit. Alle staatlichen und kirchlichen Autoritäten werden darin scharf verspottet. Die Schrift machte ungeheures Aufsehen. Im Jahre 1734 veröffentlichte er als Frucht eingehender historischer Studien seine „Betrachtungen über die Ursachen der Größe der Römer und ihres Niederganges." Im Jahre 1748 endlich erschien sein Hauptwerk: „Vom Geiste der Gesetze", zu welchem er das Material nicht nur aus Büchern sammelte, sondern auf vielfältigen Reisen durch die meisten Länder Europas sorgfältig zusammentrug.

Montesquieu gibt diesem Werke die Form einer Untersuchung des Geistes der Gesetze in den verschiedenartigen Staaten. Denn jede Staatsart, meint er, also Republik, Monarchie und Despotismus, muß die ihr entsprechenden Gesetze haben, wenn sie Bestand haben soll. Diese Form der Darstellung gestattet ihm in versteckter Weise, indem er die Despotie in den abschreckendsten Farben schildert, den französischen Absolutismus des 18. Jahrhunderts in der schärfsten Weise zu verurteilen. Vorsichtshalber exemplifiziert er allerdings an der Türkei, Persien und andern exotischen Staaten, auf die er scheinbar zielt, seine Pfeile treffen aber den französischen Absolutismus seiner Zeit. —

Auch durch die scheinbar objektiv-descriptive Methode der Darstellung der drei Staatsformen: Republik, Monarchie und Despotismus ist er in der Lage, Licht und Schatten von seinem Standpunkte aus zu verteilen und seiner Tendenz — der For-

derung einer beschränkten Monarchie nach englischem Muster — beredten Ausdruck zu verleihen.

Wenn er auch nun dabei die Republick im idealsten Lichte darstellt — nur sie beruht auf der Tugend — so ist doch das Ideal, das ihm einzig realisierbar scheint, die beschränkte Monarchie. Damit bleibt er sowohl seiner sozialen Stellung, als der Tradition seiner sozialen Gruppe treu. Er sagt: die Republik beruhe auf der Tugend, die Monarchie auf den Gesetzen, die Despotie auf der Gewalt. Nun scheint er aber in die bloße Tugend der Menschen kein rechtes Vertrauen zu haben, zieht daher offenbar eine gesetzliche Ordnung in der beschränkten Monarchie vor, und stellt als abschreckendes Beispiel die Despotie hin (soll heißen Absolutismus), wo nicht Gesetze, sondern, gestützt auf rohe Gewalt, die Willkür des Despoten herrscht.

Wenn wir Montesquieu als ersten Vorläufer der französischen Revolution bezeichnen, so soll das nicht heißen, daß er etwa ein Revolutionär war. Bei weitem nicht! Er ist nicht einmal Republikaner, sondern ein sehr gemäßigter Konservativer und überzeugter Monarchist. Er hält die verfassungsmäßige Monarchie, wie sie seit Wilhelm von Oranien in England sich wieder zu entwickeln begann, für die wünschenswerteste Staatsform, und schildert dieselbe in dem XI. Buche seines Werkes mit sichtlicher Begeisterung. Das Wesen derselben sieht er, der Lehre Locke's folgend, in der Teilung der Gewalten, wobei er allerdings Locke's Idee insoferne weiter ausbildet, als er auf die selbständige und von den andern Gewalten im Staate (der gesetzgebenden und ausübenden) unabhängige richterliche Gewalt den größten Nachdruck legt. Zu dieser Verbesserung der Locke'schen Staatsidee veranlaßten ihn offenbar die Übergriffe und Mißbräuche, die der französische Absolutismus sich durch die berüchtigten „lettres de cachet“ auf dem Gebiete der Justiz zu Schulden kommen ließ.

Diesen Hauptgedanken seines Werkes und zugleich den Fortschritt, den dasselbe über Locke hinaus bedeutet, erkennen wir am besten aus dem nachfolgenden Absatz aus dem XI. Buche

des Geistes der Gesetze, wenn wir denselben dem oben zitierten Stücke aus Locke's Abhandlung „über Regierung“ entgegenstellen.

---

„In jedem Staate gibt es drei Gewalten, die gesetzgebende Macht, die vollziehende Macht in Dingen, die vom Völkerrechte abhängen, und die vollziehende Macht in allem, was vom bürgerlichen Rechte abhängt.

„Vermöge der ersten Gewalt gibt der Fürst oder die Obrigkeit Gesetze auf eine gewisse Zeit oder auf immer und verbessert die bereits bestehenden oder schafft sie ab. Kraft der zweiten schließt er Frieden oder führt Krieg, schickt oder empfängt Gesandtschaften, setzt die Sicherheit auf festen Fuß, kommt den feindlichen Einfällen zuvor. Kraft der dritten straft er die Verbrechen oder entscheidet die Streitigkeiten der Privatleute. Man nennt diese letztere die richterliche Gewalt, die andere dagegen einfach die vollziehende Gewalt des Staates.

„Die politische Freiheit bei einem Bürger ist jene Ruhe des Gemütes, welche aus der Meinung eines jeden von seiner Sicherheit entspringt; und damit man diese Freiheit habe, muß die Regierung so beschaffen sein, daß sich ein Bürger vor einem anderen Bürger nicht zu fürchten braucht.

„Ist die gesetzgebende Gewalt mit der vollziehenden in einer Person oder in einem und demselben obrigkeitlichen Staatskörper vereint, so gibt es keine Freiheit, weil man fürchten kann, derselbe Monarch oder derselbe Senat werde tyrannische Gesetze geben, um sie tyrannisch zu vollziehen.

„Es gibt ferner keine Freiheit, wenn die richterliche Gewalt nicht von der gesetzgebenden und der vollziehenden getrennt ist. Wäre sie mit der gesetzgebenden Gewalt verbunden, so würde die Macht über Leben und Freiheit der Bürger willkürlich sein, denn der Richter wäre Gesetzgeber. Wäre sie mit der vollziehenden Gewalt verbunden, so könnte der Richter die Macht eines Unterdrückers besitzen.

„Alles wäre verloren, wenn ein und derselbe Mensch oder dieselbe Korporation der Vornehmen oder des Adels oder des Volkes diese drei Gewalten, Gesetze zu geben, die öffentlichen Beschlüsse zu vollziehen und Verbrechen oder Streitigkeiten der Privatleute zu richten, zugleich ausübte.

„In den meisten Staaten Europas besteht eine beschränkte Regierung, da der Monarch nur die ersteren zwei Gewalten ausübt, die Ausübung der letzteren aber (der richterlichen) seinen Untertanen überläßt . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

„Die richterliche Gewalt darf nicht einem permanenten Senat übertragen, sondern von Personen, die aus der Gesamtheit des Volkes genommen sind, zu bestimmten Zeiten des Jahres auf gesetzlich vorgeschriebene Weise ausgeübt werden, damit sie ein Tribunal ausmachen, das nur so lange dauert, als die Notwendigkeit es fordert.

„Indem auf diese Weise die bei den Menschen so schreckliche richterliche Gewalt weder an einen gewissen Stand noch an einen gewissen Beruf gebunden ist, wird sie, so zu sagen, unsichtbar und zu einem Nichts. Man hat nicht beständig Richter vor Augen, und man fürchtet die Magistratur und nicht die Magistratspersonen.

„Bei großen Anklagen muß selbst der Verbrecher zugleich mit dem Gesetze sich die Richter wählen oder wenigstens eine so große Anzahl verwerfen können, daß diejenigen, welche übrig bleiben, als von ihm selbst gewählt angesehen werden dürfen.

„Die beiden anderen Gewalten wären eher permanenten Magistraten oder Korporationen zu verleihen, weil sie nicht einer Privatperson gegenüber ausgeübt werden, indem die eine nur der allgemeine Wille des Staates und die andere nur die Vollziehung dieses allgemeinen Willens ist.

„Dürfen aber die Gerichtshöfe nicht dauernd sein, so müssen es doch die Rechtssprüche in so weit sein, daß sie immer nur dem genauen Inhalt des Gesetzes entsprechen. Wären sie eine individuelle Ansicht des Richters, so würde man in der Gesellschaft leben, ohne genau die Verbindlichkeiten zu kennen, welche man damit übernimmt.

„Die Richter müssen auch von dem Stande des Beklagten oder seines Gleichen sein, damit er sich nicht in den Kopf setzen kann, er sei Leuten in die Hände gefallen, die geneigt wären, gewalttätig gegen ihn zu verfahren.

„Überläßt die gesetzgebende Gewalt der vollziehenden das Recht, Bürger zu verhaften, welche wegen ihrer Aufführung Bürgschaft leisten können, so ist es um die Freiheit geschehen, es sei denn, daß sie nur verhaftet sind, um sich ohne Aufschub wegen einer Anklage, auf die das Gesetz, falls sie erwiesen wird, Lebensstrafe gesetzt hat, zu verantworten. In diesem Falle sind sie wirklich frei, da sie nur der Macht des Gesetzes unterworfen sind.

„Glaubte aber die gesetzgebende Gewalt sich durch irgendeine geheime Verschwörung gegen den Staat oder durch ein Einverständnis mit den auswärtigen Feinden gefährdet, so würde sie auf eine kurze und bestimmte Zeit der vollziehenden Macht gestatten können, die verdächtigen Bürger zu verhaften, welche in diesem Falle ihre Freiheit nur eine Zeit lang verlören, um sie für immer zu bewahren .....

„Da in einem freien Staate jedermann, der für geistig frei angesehen wird, sich selbst regieren soll, so müßte das Volk in seiner Gesamtheit die gesetzgebende Gewalt besitzen. Da dies aber in großen Staaten unmöglich und in kleinen von vielen Nachteilen unzertrennlich ist, so muß das Volk durch Repräsentanten alles tun, was es nicht durch sich selbst tun kann.

„Man kennt die Bedürfnisse seiner Stadt weit besser als die der anderen, und man urteilt richtiger über die Fähigkeit seiner Nachbarn

als über die seiner anderen Landsleute. Es müssen also die Glieder des gesetzgebenden Körpers nicht unmittelbar aus der Masse der Nation genommen werden, sondern es ist zweckmäßig, daß in jedem Hauptorte die Einwohner sich einen Repräsentanten wählen.

„Der Hauptvorteil der Repräsentanten ist der, daß sie fähig sind, die Staatsangelegenheiten zu erörtern. Das Volk eignet sich dazu durchaus nicht. Dies gerade ist einer der großen Übelstände der Demokratie.

„Es ist nicht nötig, daß die Repräsentanten, die von denen, welche sie gewählt, mit einer allgemeinen Instruktion versehen sind, bei jeder einzelnen Angelegenheit eine besondere erhalten. Zwar würde auf diese Weise das Wort der Deputierten mehr der Ausdruck der Stimme der Nation sein. Doch würde dies die Beschlüsse unendlich in die Länge ziehen, jeden Deputierten zum Herrn aller anderen machen und bei den dringendsten Gelegenheiten die ganze Kraft der Nation durch den Eigensinn eines einzigen lähmen können.

„Repräsentieren die Depurtierten, bemerkt Sidney sehr richtig, ein Volk in seiner Gesamtheit, wie in Holland, so müssen sie ihren Kommittenten Rechenschaft ablegen. Etwas anderes ist es, wenn sie von Städten und Flecken abgeordnet werden, wie in England.

„Alle Bürger in den verschiedenen Distrikten müssen das Recht haben, bei der Wahl des Deputierten ihre Stimme abzugeben, außer denen, welche sich in einem solchen Zustande der Niedrigkeit befinden, daß man annehmen kann, sie hätten keinen eigenen Willen.

„Es wahr ein großer Fehler bei den meisten alten Republiken, daß dem Volke das Recht zustand, aktuelle und schnelle Vollziehung heischende Beschlüse zu fassen, eine Sache, wozu es völlig untüchtig ist. Es darf bei der Regierung nur insofern beteiligt sein, als es seine Repräsentanten wählt, wozu es sehr geschickt ist. Denn, gibt es auch nur wenig Leute, welche genau den Grad der Fähigkeit der Menschen kennen, so kann doch jeder im allgemeinen wissen, ob der, den er erwählt, mehr Einsicht besitzt, als die meisten anderen.

„Die Korporation der Repräsentanten darf ebensowenig gewählt werden, um irgendeinen aktuellen Beschluß zu fassen, wozu sie sich nicht wohl eignen würde, sondern um Gesetze zu geben oder zu sehen, ob man die, welche sie gegeben, gut vollzogen hat, eine Obliegenheit, zu der sie sich sehr gut und zwar ausschließlich eignet.

„Es gibt in einem Staate immer Leute, die sich durch Geburt, Reichtümer oder Ehrenstellen auszeichnen. Würden sie aber unter das Volk gemengt und hätten nur eine Stimme, wie die anderen, so wäre die gemeinsame Freiheit ihre Sklaverei, und sie hätten kein Interesse, sie zu verteidigen, weil die meisten Beschlüsse gegen sie sein würden. Ihre Teilnahme an der Gesetzgebung muß im Verhältnisse zu den übrigen Vorzügen stehen, welche sie im Staate besitzen, und dies geschieht,

wenn sie eine Korporation bilden, welche berechtigt ist, den Unternehmungen des Volkes Einhalt zu tun, wie das Volk den ihrigen.

„Die gesetzgebende Gewalt wird demnach sowohl der Korporation des Adels als der zur Repräsentation des Volkes erwählten übertragen werden, und beide werden für sich ihren verschiedenen Absichten und Interessen gemäß ihre besonderen Versammlungen und Beratschlagungen halten.

„Von den drei Gewalten, wovon wir gesprochen haben, ist die richterliche keine eigentliche Gewalt. Es bleiben nur zwei; und da sie einer regelnden Gewalt bedürfen, um sie zu mäßigen, eignet sich der Teil des gesetzgebenden Körpers, welcher aus Adligen besteht, sehr wohl dazu, diese Wirkung hervorzubringen.

„Die Korporation des Adels muß erblich sein. Der Adel ist es erstens seiner Natur nach, und überdies muß er ein großes Interesse dabei haben, seine an sich gehäßigen und in einem freien Staate notwendig immer gefährdeten Vorzüge zu bewahren.

„Da aber eine erbliche Gewalt verleitet werden könnte, ihre besonderen Interessen zu verfolgen und des Volkes zu vergessen, so ist es nötig, daß sie in Dingen, wo man im höchsten Grade dabei interessiert ist, sie zu verführen, wie bei den Gesetzen, welche die Erhebung des Geldes betreffen, nur vermittelst ihrer Prohibitivgewalt, nicht aber auf eine positive Weise an der Gesetzgebung teilnimmt.

„Unter positiver Weise verstehe ich das Recht, selbst anzuordnen oder das von einem anderen Angeordnete zu verbessern. Prohibitivgewalt nenne ich das Recht, den von einem anderen gefaßten Beschluß ungültig zu machen. Und wiewohl der, welcher die Prohibitivgewalt besitzt, auch berechtigt sein kann zu billigen, so ist dann doch diese Billigung nichts anderes als eine Erklärung, daß er von seiner Prohibitivgewalt keinen Gebrauch machen will, und fließt aus derselben.

„Die vollziehende Gewalt muß sich in den Händen eines Monarchen befinden, weil dieser Teil der Regierung, der fast immer einer augenblicklichen Wirksamkeit bedarf, besser durch einen als durch viele verwaltet wird, wogegen das, was von der gesetzgebenden Gewalt abhängt, oft besser durch viele als durch einen einzigen angeordnet wird.

„Wenn es gar keinen Monarchen gäbe, und man die vollziehende Gewalt einer gewissen Anzahl von Personen aus dem gesetzgebenden Körper anvertraute, so würde keine Freiheit mehr sein; beide Gewalten wären dann vereinigt, indem die nämlichen Personen zu Zeiten bei beiden beteiligt wären und immer beteiligt sein könnten.

„Würde der gesetzgebende Körper eine geraume Zeit hindurch nicht zusammenberufen, so gäbe es keine Freiheit mehr. Denn entweder würde kein Beschluß hinsichtlich der Gesetzgebung mehr gefaßt werden, und der Staat sänke in Anarchie, oder diese Beschlüsse würden

von der vollziehenden Gewalt ausgehen und diese dadurch unumschränkt werden.

„Es wäre aber auch unnütz, wenn der gesetzgebende Körper beständig versammelt bliebe. Dies wäre unbequem für die Repräsentanten und würde überdies die vollziehende Gewalt zu sehr beschäftigen, die nicht daran denken würde, zu vollziehen, sondern nur ihre Prärogativen und ihr Vollziehungsrecht zu schützen.

„Ferner könnte es, wenn der gesetzgebende Körper fortwährend versammelt bliebe, geschehen, daß man nur die mit dem Tode abgegangenen Deputierten durch neue ersetzte, und in diesem Falle würde, wenn der gesetzgebende Körper einmal in Verderbnis geraten wäre, das Übel einheilbar sein. Folgen verschiedene gesetzgebende Körper auf einander, so richtet das Volk, welches von dem zur Zeit bestehenden eine üble Meinung hegt, seine Hoffnungen mit Recht auf den, welcher nach ihm an die Reihe kommen wird. Wären es aber immer dieselben Personen, so würde das Volk, wenn es sie einmal in Verderbnis sähe, nichts mehr von ihren Gesetzen hoffen, es würde in Wut geraten oder in Indolenz versinken.

„Der gesetzgebende Körper darf sich nicht selbst versammeln. Denn eine Korporation wird nur als willensfähig angesehen, wenn sie versammelt ist, und versammelte sie sich nicht einmütig, so könnte man nicht sagen, welcher Teil in Wahrheit der gesetzgebende Körper sei, der versammelte oder der nicht versammelte. Besäße er das Recht, sich selbst zu vertagen, so könnte es sich zutragen, daß er sich nie vertagte, und dies wäre gefährlich, falls er einen Anschlag gegen die vollziehende Gewalt beabsichtigte. Überdies ist zu gewissen Zeiten der Zusammentritt des gesetzgebenden Körpers zweckmäßiger als zu anderen. Es ist also nötig, daß die vollziehende Gewalt die Zeit der Abhaltung und der Dauer dieser Versammlungen den ihr bekannten Umständen gemäß anordne.

„Hat die vollziehende Gewalt nicht das Recht, den Unternehmungen des gesetzgebenden Körpers Einhalt zu tun, so wird dieser despotisch werden. Denn da er sich alle Gewalt, die er nur zu ersinnen vermag, beilegen kann, so wird er alle anderen Gewalten vernichten.

„Dagegen darf die gesetzgebende Gewalt nicht die Befugnisse haben, der vollziehenden Einhalt zu tun. Denn da der Vollziehung durch ihre Natur selbst Schranken gesetzt sind, so wäre es unnütz, sie zu beschränken, abgesehen davon, daß sie immer nur bei augenblicklich dringenden Fällen ausgeübt wird.

„Darf aber in einem freien Staate der gesetzgebenden Gewalt nicht das Recht zustehen, der vollziehenden Einhalt zu tun, so hat sie das Recht und muß die Befugnis haben, zu untersuchen, auf welche Weise die Gesetze, die sie gegeben, vollzogen worden sind.

„Welcher Art aber diese Untersuchung sei, in keinem Falle darf der gesetzgebende Körper die Macht haben, die Person und folglich die Aufführung dessen, dem die Vollziehung zusteht, zu richten. Seine Person muß heilig sein. Er ist dem Staate notwendig, damit der gesetzgebende Körper nicht tyrannisch wird, und von dem Augenblicke an, da er angeklagt oder verurteilt würde, gäbe es keine Freiheit mehr.

„In diesen Fällen würde der Staat keine Monarchie sein, sondern eine Republik, die aber nicht frei wäre. Da aber der, welcher vollzieht, nicht schlecht vollziehen kann, ohne schlechte Ratgeber zu haben, welche die Gesetze als Minister hassen, obgleich sie als Menschen durch dieselben begünstigt werden, so können diese zur Verantwortung gezogen und bestraft werden....

„Obgleich im allgemeinen die richterliche Gewalt mit keinem Teile der gesetzgebenden vereint sein darf, so leidet dies doch drei, in dem besonderen Interesse dessen, der gerichtet werden soll, begründete Ausnahmen.

„Die Großen sind immer dem Neide ausgesetzt. Würden sie vom Volke gerichtet, so könnten sie in Gefahr kommen und würden nicht das Privilegium genießen, welches dem geringsten Bürger in einem freien Staate zusteht, von seinesgleichen gerichtet zu werden. Die Adligen müssen also nicht vor die gewöhnlichen Gerichtshöfe der Nation, sondern vor jenen Teil des gesetzgebenden Körpers, der aus Adligen besteht, gefordet werden.

„Es könnte geschehen, daß das Gesetz, welches zugleich hellsehend und blind ist, in gewissen Fällen zu streng wäre. Die Richter der Nation aber sind, wie gesagt, nur der Mund, der die Worte des Gesetzes ausspricht, unbeseelte Wesen, die weder die Kraft noch die Strenge derselben mäßigen können. Gerade der Teil des gesetzgebenden Körpers also, von dem wir sagten, daß er bei einer anderen Gelegenheit ein notwendiger Gerichtshof sei, ist es auch bei dieser. Seiner höchsten Autorität kommt es zu, das Gesetz zu Gunsten des Gesetzes selbst zu mäßigen, indem er einen minder strengen Ausspruch fällt als jenes.

„Es könnte sich ferner zutragen, daß ein Bürger in Staatsangelegenheiten die Rechte des Volkes verletzte und Verbrechen beginge, welche die bestehenden Magistrate nicht strafen könnten oder wollten. Im allgemeinen aber kann die gesetzgebende Gewalt nicht richten, und noch weniger kann sie es in diesem besonderen Falle, wo sie die beteiligte Partei, nämlich das Volk, repräsentiert. Sie kann also nur Anklägerin sein. Aber vor wem soll sie klagen? Wird sie sich vor den gewöhnlichen Gerichten erniedrigen, die geringer als sie sind und überdies aus Leuten bestehen, welche so gut Volk sind wie sie und daher durch die Autorität eines so großen Anklägers sich würden hinreißen lassen? Nein! Um die Würde des Volkes und die Sicherheit

des einzelnen zu erhalten, muß der gesetzgebende Teil des Volkes vor dem gesetzgebenden Teile des Adels klagen, welcher weder dieselben Interessen noch dieselben Leidenschaften hat ....

„Die vollziehende Macht soll, wie gesagt, vermittelst ihrer Prohibitivgewalt an der Gesetzgebung teilnehmen, widrigenfalls sie sich bald ihrer Vorrechte beraubt sehen würde. Nimmt dagegen die gesetzgebende Macht teil an der Vollziehung, so wird die vollziehende Gewalt ebenfalls verloren sein.

„Nähme der Monarch vermittelst seiner positiven Gewalt, d. h. der Befugniß, anzuordnen, an der Gesetzgebung teil, so gäbe es keine Freiheit mehr. Da er aber dennoch an der Gesetzgebung teilhaben muß, um sich zu verteidigen, so muß es vermittelst seiner Befugnis, zu verhindern (durch sein Vetorecht), geschehen.

„Dies also ist die Grundverfassung der Regierung, wovon wir reden. Da der gesetzgebende Körper aus zwei Teilen besteht, so wird einer den anderen durch die gegenseitige Befugnis, zu verhindern, gleichsam gebunden halten. Alle beide werden durch die vollziehende Gewalt eingeschränkt, die es ihrerseits wieder durch die gesetzgebende ist.

„Diese drei Gewalten müßten zur Ruhe oder Untätigkeit führen. Da sie aber durch die notwendige Bewegung der Dinge gleichfalls zur fortschreitenden Bewegung genötigt werden, so sind sie gezwungen, dies in Übereinstimmung zu tun.

„Da die vollziehende Gewalt nur vermittelst ihrer Befugnis, zu verhindern, an der gesetzgebenden teilnimmt, kann sie sich nicht in die Debatten über die Staatsangelegenheiten einmischen. Es ist nicht einmal nötig, daß sie selbst Vorschläge tut, da sie jedesmal die gefaßten Beschlüsse mißbilligen und so die Entscheidungen über Vorschläge, die ihr nicht genehm sind, verwerfen kann.

„Wenn die vollziehende Gewalt über die Erhebung der öffentlichen Gelder anders als durch ihre Zustimmung verfügt, so gibt es keine Freiheit mehr, weil sie in dem wichtigsten Punkt der Gesetzgebung zur gesetzgebenden Macht wird.

„Wenn die gesetzgebende Gewalt nicht von Jahr zu Jahr, sondern für immer über die Erhebung der öffentlichen Gelder verfügt, so lauft sie Gefahr, ihre Freiheit zu verlieren, weil dann die vollziehende Gewalt nicht mehr von ihr abhängt. Wenn man ein solches Recht auf immer erhält, so ist es ziemlich gleichgültig, ob man es von sich oder von einem anderen hat. Ebenso ist es, wenn sie nicht von Jahr zu Jahr, sondern auf immer über die Land- und Seemacht verfügt, welche sie der vollziehenden Gewalt anvertrauen soll.

„Damit der, welcher vollzieht, nicht unterdrücken kann, müssen die Heere, welche man ihm anvertraut, aus dem Volke bestehen und von demselben Geiste wie das Volk beseelt sein. Um dies zu erlangen,

hat man nur zwei Mittel, entweder daß die, welche man beim Heere anstellt, genug Vermögen besitzen, um die anderen Bürger wegen ihres Verhaltens sicherzustellen, oder daß sie nur auf ein Jahr in Dienst genommen werden, oder, wenn man ein stehendes Truppenkorps hat, und die Soldaten zur niedrigsten Klasse der Nation gehören, so muß die gesetzgebende Gewalt sie abdanken können, sobald sie es verlangt. Die Soldaten müssen bei den Bürgern wohnen und weder ein abgesondertes Lager noch Kasernen oder Kriegsplätze haben.

„Ist das Heer einmal errichtet, so darf es nicht unmittelbar von dem gesetzgebenden Körper, sondern von der vollziehenden Gewalt abhängen, und zwar vermöge der Natur der Sache, indem sein Beruf mehr in Taten als in Beratschlagungen besteht.

„Die Denkart der Menschen bringt es mit sich, daß man den Mut höher schätzt als die Furchtsamkeit, die Tätigkeit höher als die Klugheit, die Tat höher als den Rat. Das Heer wird immer einen Senat verachten und seine Befehlshaber ehren. Es wird sich nichts aus den Befehlen machen, die ihm von Seiten einer Korporation zugesandt werden, deren Mitglieder es für furchtsam und deswegen für unwürdig hält, sich von ihnen befehlen zu lassen. Sobald also die Armee einzig und allein von dem gesetzgebenden Körper abhängt, so entsteht eine Militärregierung. Findet jemals das Gegenteil statt, so ist es die Wirkung irgendwelcher außerordentlichen Umstände, sei es nun, daß das Heer immer abgesondert ist, oder daß es aus mehreren Korps besteht, deren jedes von seiner besonderen Provinz abhängt, oder daß die Hauptstädte treffliche Plätze sind, die schon ihre Lage schützt, und wo sich keine Truppen befinden ....

„Schützen in dem Falle, wo das Heer durch den gesetzgebenden Körper regiert wird, besondere Umstände vor einer Militärregierung, so werden sich andere Nachteile einstellen. Eins oder das andere: entweder muß das Heer die Regierung stürzen oder die Regierung das Herr schwächen.

„Und diese Schwächung wird aus einer sehr unglückweissagenden Ursache herrühren. Sie wird aus der Schwäche der Regierung selbst entspringen.

„Liest man Tacitus' vortreffliches Werk über die Sitten der Germanen, so sieht man, daß von ihnen die Engländer die Idee ihrer politischen Regierung hergenommen haben. Dies schöne System ist in den Wäldern entstanden.

„Wie alle menschlichen Dinge ein Ende nehmen, wird auch der Staat, von dem wir reden, seine Freiheit verlieren und untergehen. Rom, Lakedämon und Carthago sind ja untergegangen. Er wird untergehen, wenn die gesetzgebende Gewalt mehr als die vollziehende verdorben sein wird.

„Es ist nicht meine Sache, zu untersuchen, ob die Engländer wirklich diese Freiheit genießen oder nicht. Es genügt mir, zu sagen, daß sie durch ihre Gesetze besteht; und weiter suche ich nichts.

„Ich will dadurch die anderen Regierungen durchaus nicht herabsetzen. Ich will nicht sagen, das diese äußerste politische Freiheit diejenigen, welche nur eine gemäßigte besitzen, kränken müsse. Wie sollte ich dies sagen, ich, der ich glaube, daß selbst die Übertreibung der Vernunft nicht immer wünschenswert ist, und daß die Menschen sich dem Mittelmäßigen fast immer besser anpassen als dem Äußersten."

In dieser Darstellung Montesquieu's lag offenbar für Frankreich der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein politisches Reformprogramm. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß die Annahme desselben seitens der Monarchen Frankreichs das Land in die Bahnen ruhiger konstitutioneller Reform gelenkt hätte. Aber der Absolutismus war taub gegen solche Mahnungen. Und so kam denn nach Montesquieu Rousseau — und nach Rousseau — die Revolution.

Wenn auch das Hauptwerk Montesquieu's mehr politische Bedeutung und in dieser Hinsicht bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts aktuel blieb, so gebührt doch Montesquieu auch eine Stelle in der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis des Staates.

Schon, daß er die notwendige innere Relation zwischen Staatsform und Gesetzen erkannte, ist ein großer Schritt über Scholastik und Naturrecht hinaus in der Richtung der naturwissenschaftlichen Staatsforschung. Ferner bemüht sich ja Montesquieu jede seiner Behauptungen historisch zu begründen und bricht entschieden mit der Autorität der Bibel, die noch Bossuet im 17. Jahrhundert in Frankreich unter allgemeiner Anerkennung als Grundlage der politischen Wissenschaft proklamieren konnte. Endlich treten bei Montesquieu die ersten Versuche einer Rechtsvergleichung und einer Heranziehung des Rechtslebens barbarischer Völker zu derselben, auf. Jedenfalls dämmert bei Montesquieu schon der Naturalismus, der Historismus und die vergleichende Rechtswissenschaft, wobei er alle scholastische Begriffsspalterei bei Seite lassend, bestrebt ist, die inductive Methode zu befolgen. Zunächst allerdings ist die von

ihm eingeschlagene Bahn weder in Frankreich, noch in Deutschland verfolgt worden; dort, wie hier, haben nach ihm vielmehr die unwissenschaftliche Naturrechtlerei und phantastische Idealogie Triumphe gefeiert. — An erster Stelle ist hier Rousseau zu nennen.

## Jean Jacque Rousseau (1712-1778).

§ 87. Rousseau ist in der calvinischen Republik Genf in der Schweiz als Sohn eines armen Uhrmachers geboren. Er genoß weder eine gute häusliche Erziehung, noch hatte er Gelegenheit, einen regelmäßigen Bildungsgang durchzumachen. Er kam sehr jung zu einem Gerichtsschreiber in die Praxis, bald darauf zu einem Graveur in die Lehre. Doch hielt er es nirgends lange aus. Eine ältere Dame nahm sich des 16jährigen Jünglings an, um ihn „auszubilden" und wurde seine „Freundin." Auch diese „Bildung" dauerte nicht lange. Auf sich selbst angewiesen, schaffte er sich seinen Unterhalt bald als Bedienter, bald als Musiklehrer, bis er im Jahre 1740 als Erzieher ins Haus des Stadtoberhauptes von Lyon, eines Herrn de Mably kommt. Da bleibt er ein Jahr, — schreibt ein Lustspiel „Narcisse" und geht damit nach Paris in der Hoffnung, dort als Theaterdichter sein Glück zu versuchen. Dort kommt er mit führenden Geistern der französischen Aufklärung, dem Abbè Mably, Fontenelle, Grimm und Diderot in Berührung. Er war auf dem besten Wege, hier ein untergeordneter Literat und Pamphletist zu werden, als ein kleiner literarischer Glücksfall ihn aus dem Dunkel herausriß und zu einer Tagesberühmtheit machte. Die Akademie von Dijon schrieb einen Preis aus auf die beste Beantwortung der Frage: „Hat der Fortschritt der Wissenschaften und Künste beigetragen, die Sitten zu verderben oder sie zu veredeln?"

Marmontel erzählt, daß Rousseau auf einem Spaziergange mit Diderot diesem seine Absicht vertraute, um diesen Akademiepreis sich zu bewerben. „Und wie wollen Sie diese Frage beantworten?" frug Diderot. „Nun selbstverständlich, daß die

Wissenschaften und Künste die Sitten veredeln!" „Seien Sie nicht kindisch, meinte Diderot, über diese Eselsbrücke werden alle Mittelmäßigkeiten ziehen. Die Begründung des Gegenteils bietet für Philosophie und Beredtsamkeit ein viel dankbareres Feld." Diderot's Gedanke zündete wie ein Blitz. „Sie haben recht", sagte Rousseau nach einer Weile Nachdenkens, — „ich folge Ihrem Rat." Und so geschah es. Rousseau schilderte mit glühenden Farben den Verfall der Sitten und die Verderbtheit der Menschen als Folge der Wissenschaften und Künste, und die biederen Akademiker von Dijon erkannten ihm den ersten Preis zu. Damit ward er eine literarische Berühmtheit. Nun gieng es auf diesem Wege weiter. Mit einer zweiten Abhandlung, ebenfalls für ein Dijoner akademisches Preisausschreiben verfaßt: „Über die Ungleichheit unter den Menschen" (1753), erzielte er zwar keinen Preis, wohl aber bedeutende Sensation. Auch hier tritt er als Ankläger der Kultur und Lobredner eines primitiven, angeblich idyllischen Naturzustandes auf. Man war aber im Frankreich des 18. Jahrhunderts nur zu leicht geneigt, soziale Mißstände, die ein verrotteter Absolutismus verschuldete, einer vorgeschrittenen Kultur in die Schuhe zu schieben. Als nun Rousseau dies Liedlein anstimmte, weckte er überall ein freundliches Echo; auch war es jedenfalls im absolutistischen Frankreich ungefährlicher, über den verderblichen Fortschritt der Kultur, als über die Regierung zu schimpfen. Für letzteres stand die Bastille bereit. So ergeht sich denn Rousseau in pathetischer Schilderung des Zeitalters der Unschuld der Menschheit, wo Bedürfnislosigkeit dem Menschen gestattet, tugendhaft zu sein. „Ich sehe ihn Eicheln sammeln, um seinen Hunger zu stillen, an der nächsten Quelle seinen Durst löschend, seine Ruhestätte aufsuchend unter dem Baume, dem er seine Mahlzeit verdankt" u. s. w. Dieses idyllische Zeitalter habe ein Ende genommen, als das Eigentum entstand.

„Der erste, der ein Stück Land einzäunte und den Ausspruch tat: „das ist mein" und leichtgläubige Leute fand, die ihm das zugestanden, war der Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viel Verbrechen, Kriege und Mordtaten, wie viel

Elend und Schrecknisse würde derjenige der Menschheit erspart haben, der die Zaunpfähle herausreißend und den Graben ausfüllend, den Leuten zugerufen hätte: „Hört nicht auf diesen Betrüger; ihr seid verloren, wenn ihr vergesset, daß die Früchte Allen gehören, der Boden Niemandem!"

Mit dem Eigentum und der bürgerlichen Gesellschaft, mit dem Ackerbau und der Metallurgie entstand die Ungleichheit der Güter, die Sklaverei, also die Ungleichheit der Menschen. In der bürgerlichen Gesellschaft entstanden Gesetze, „die den Reichen neue Kräfte verliehen und die natürliche Freiheit für immer vernichteten, indem sie Ungleichheit und Eigentum sanktionierten."

Nun könne aber der Mensch auf seine Freiheit, die das Wesen des Menschentums bildet, nicht verzichten; sein Freiheitsrecht ist unverjährbar, wie das auch Locke und Puffendorf anerkannten. Wie immer also auch die Macht der Herrscher entstand, sie bleibt immer illegitim und „kann nicht Grundlage weder der Rechtsordnung der Gesellschaft, noch der Ungleichheit der Rechte bleiben."

Diese Ideen führt endlich Rousseau noch weiter aus in seinem berühmtesten Werke, dem: „Contrat social" (1762), welches stylistisch, als literarisches Produkt, alle seine früheren Arbeiten übertrifft, und deswegen auch von unerhörter Wirkung war.

## Rousseau's Contrat social.

§ 88. „Der Mensch ist frei geboren und überall schmachtet er in Fesseln." Wie diese Änderung vor sich gieng? das sei ein Rätsel. Ob sie je berechtigt werden kann, diese Frage will Rousseau lösen.

„Die älteste aller Gesellschaften ist die Familie." Sie ist das Urmodell aller Staaten. „Der Herrscher ist das Bild des Vaters; das Volk das Bild der Kinder, und alle gleich und frei geboren entäußern sich ihrer Freiheit nur um ihres Nutzens willen. Der Unterschied ist nur der, daß in der Familie die Liebe des Vaters für seine Kinder alle die Sorgen aufwiegt, die

er ihnen widmet, während im Staate die Herrschsucht die Stelle der Liebe vertritt, die der Herrscher für seine Völker nicht hegt."

Was Aristoteles, Grotius und Hobbes über die Ungleichheit der Menschen sagen und womit sie die Sklaverei der Vielen und die Herrschaft der Wenigen begründen, das komme auf dasselbe heraus, was Caligula sagte, daß die Könige Götter und die Völker Viehheerden seien.

„Der Stärkere ist aber nie stark genug, um immer Herr zu bleiben, wenn er seine Stärke nicht in Recht und den Gehorsam, nicht in Pflicht verwandelt." Denn die bloße Stärke könne nie Recht sein. „Die Stärke ist eine physische Macht; ich kann nicht begreifen, wie aus derselben moralische Wirkungen sich ergeben können... Stärke schafft kein Recht; eine Gehorsamspflicht kann aber nur bestehen gegenüber legitimen Mächten."

„Da kein Mensch von Natur eine Autorität über seines Gleichen hat, und da physische Stärke nie ein Recht erzeugen kann, so bleiben nur Verträge übrig, als die einzig möglichen Grundlagen einer legitimen Autorität unter den Menschen." „Nun meint Grotius, daß ebenso wie ein Einzelner sich seiner Freiheit entäußere und einem Herrn sich als Sklave ergeben kann, ebenso ein ganzes Volk das tun könne." Da irre er aber. Der Einzelne könne es tun des Unterhaltes wegen. Könne ein Volk seinen Unterhalt von einem Könige empfangen? Weit entfernt, seinen Untertanen ihren Unterhalt zu verschaffen, ziehen die Könige ihren Unterhalt aus dem Volke ... Die Untertanen sollten also sich selbst hingeben unter der Bedingung, daß man ihnen auch ihre Güter wegnimmt. Ich sehe nicht ein, was ihnen dann bliebe? wofür sie das tun sollten?"

Es gibt keine Entschädigung für denjenigen, der auf alles verzichtet. Ein solcher Verzicht ist unvereinbar mit der Natur des Menschen ..."

„Grotius meint, ein Volk könne sich einen König geben. Er setzt also ein Volk voraus. Es müsse also ein Akt vorhergegangen sein, vermittelst dessen eine Menschenmenge ein Volk wurde, also — ein Gesellschaftsvertrag (Contrat social)."

Zu einem solchen mußte es einmal gekommen sein, als die Menschen vereinzelt den feindlichen Kräften der Natur nicht Widerstand leisten konnten. Da die Menschen nun unfähig sind, neue Kräfte zu erzeugen, sondern nur vorhandene zu vereinigen und zu lenken vermögen, so haben sie zu ihrer Erhaltung kein anderes Mittel, als durch Vereinigung eine Summe von Kräften zu bilden, die den Widerstand überwinden kann, und alle diese Kräfte durch eine einzige Triebkraft in Bewegung zu setzen und sie in Gemeinschaft wirken zu lassen.

„Eine solche Summe von Kräften kann nur durch das Zusammenwirken mehrerer entstehen. Da jedoch die Stärke und die Freiheit jedes Menschen die Hauptwerkzeuge seiner Erhaltung sind, wie kann er sie hergeben, ohne sich Schaden zu tun und die Sorgfalt zu versäumen, die er sich schuldig ist? Diese Schwierigkeit läßt sich, wenn man sie auf den Gegenstand meiner Betrachtung anwendet, in die Worte zusammenfassen:

„Wie findet man eine Gesellschaftsform, welche mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt, und kraft deren jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher? Dies ist die Hauptfrage, deren Lösung der Gesellschaftsvertrag gibt."

Nun vertieft sich Rousseau in den Inhalt jenes Gesellschaftsvertrages, in die einzelnen „Klauseln" und Bestimmungen desselben, zieht die Konsequenzen aus denselben für die Stellung der Staatsbürger und des Staatsoberhauptes gegeneinander und zu dem Staatskörper um zu beweisen, daß „dieser Gesellschaftsvertrag weit entfernt die natürliche Gleichheit der einzelnen aufzuheben, an ihre Stelle vielmehr eine moralische und gesetzliche Gleichheit einführt, welche sogar die natürlichen Ungleichheiten unter den Menschen wett macht." Wir wollen diese ganze phantastisch-juristische Darstellung hier folgen lassen.

---

„Die Klauseln dieses Vertrages sind durch die Natur der Verhandlung so bestimmt, daß die geringste Abänderung sie nichtig und wir-

kungslos machen müßte. Die Folge davon ist, daß sie, wenn sie auch vielleicht nie ausdrücklich ausgesprochen wären, doch überall gleich, überall stillschweigend angenommen und anerkannt sind, bis nach Aufhebung des Gesellschaftsvertrages jeder in seine ursprünglichen Rechte zurücktritt und seine natürliche Freiheit zurückerhält, während er zugleich die auf Übereinkommen beruhende Freiheit, für welche er auf jene verzichtete, verliert.

„Alle diese Klauseln lassen sich, wenn man sie richtig auffaßt, auf eine einzige zurückführen, nämlich auf das gänzliche Aufgehen jedes Gesellschaftsgliedes mit allen seinen Rechten in der Gesamtheit. Denn indem sich jeder ganz hingibt, ist das Verhältnis zunächst für alle gleich, und weil das Verhältnis für alle gleich ist, so hat niemand ein Interesse daran, es den anderen drückend zu machen.

„Da ferner dieses Aufgehen ohne allen Vorbehalt geschieht, so ist die Verbindung so vollkommen, wie sie nur sein kann, und kein Gesellschaftsgenosse hat irgend etwas weiteres zu beanspruchen. Denn wenn den einzelnen irgendwelche Rechte blieben, so würde in Ermangelung eines gemeinsamen Oberherrn, der zwischen ihnen und dem Gemeinwesen entscheiden könnte, jeder, der in irgend einem Punkt sein eigener Richter ist, auch bald verlangen, es in allen zu sein. Der Naturzustand würde fortdauern und die gesellschaftliche Vereinigung tyrannisierend oder zwecklos sein.

„Während sich endlich jeder allen übergibt, übergibt er sich damit niemand, und da man über jeden Gesellschaftsgenossen das nämliche Recht erwirbt, das man ihm über sich gewährt, so gewinnt man für alles, was man verliert, Ersatz und mehr Kraft, das zu bewahren, was man hat.

„Scheidet man also vom Gesellschaftsvertrage alles aus, was nicht zu seinem Wesen gehört, so wird man sich überzeugen, daß er sich in folgende Worte zusammenfassen läßt: Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.

„An die Stelle der einzelnen Person jedes Kontrahenten setzt ein solcher Gesellschaftsvertrag sofort einen geistigen Gesamtkörper, dessen Mitglieder aus sämtlichen Stimmabgebenden bestehen, und der durch eben diesen Akt seine Einheit, sein gemeinsames Ich, sein Leben und seinen Willen erhält.

„Diese öffentliche Person, welche sich auf solche Weise aus der Vereinigung aller übrigen bildet, wurde ehemals Staat genannt und heißt jetzt Republik oder Staatskörper. Seine Mitglieder nennen ihn im leidenden Zustande Staat, im tätigen Zustande Oberhaupt, im Vergleiche mit anderen seiner Art, Macht. Die Gesellschaftsgenossen führen

als Gesamtheit den Namen Volk und nennen sich einzeln als Teilhaber der höchten Gewalt Staatsbürger und im Hinblicke auf den Gehorsam, den sie den Staatsgesetzen schuldig sind, Untertanen. Allein diese Ausdrücke gehen oft in einander über und werden mit einander verwechselt. Es genügt, sie unterscheiden zu können, wenn sie in ihrer eigentlichen Bedeutung gebraucht werden.

„Aus jener Formel erkennt man, daß der Gesellschaftsvertrag eine gegenseitige Verpflichtung zwischen dem Gemeinwesen und den einzelnen in sich schließt, und daß sich jeder einzelne, da er gleichsam mit sich selbst einen Vertrag abschließt, doppelt verpflichtet sieht, nämlich als Glied des Staatsoberhauptes gegen die einzelnen und als Glied des Staates gegen das Staatsoberhaupt. Hier darf man jedoch den Grundsatz des bürgerlichen Rechtes, daß niemand an, gegen sich selbst eingegangene Verpflichtungen gebunden sei, nicht in Anwendung bringen. Denn es ist ein großer Unterschied zwischen einer Verpflichtung gegen sich selbst und einer Verpflichtung gegen ein Ganzes, von dem man einen Teil bildet.

„Man muß ferner bedenken, daß der öffentliche Beschluß, welcher allen Untertanen Verpflichtungen gegen das Staatsoberhaupt aufzulegen vermag, und zwar infolge des doppelten Verhältnisses, unter welchem jeder von ihnen betrachtet werden muß, aus entgegengesetztem Grunde das Staatsoberhaupt nicht gegen sich selbst verpflichten kann, und daß es folglich gegen die Natur des Staatskörpers ist, wenn sich das Staatsoberhaupt ein Gesetz auferlegt, welches es nicht brechen kann. Da es sich immer nur in einem und demselben Verhältnisse betrachten kann, so befindet es sich dann in dem Falle eines Privatmannes, der mit sich selber einen Vertrag abschließt. Hieraus geht klar hervor, daß es für den Volkskörper keinerlei Art eines bindenden Grundgesetzes gibt noch geben kann. Nicht einmal der Gesellschaftsvertrag reicht dazu aus. Das soll jedoch nicht heißen, daß sich dieser Körper nicht in allen Stücken, durch welche jener Vertrag nicht verletzt wird, gegen einen anderen verbindlich machen könne. Denn dem Fremden gegenüber wird er wieder ein einfaches, einzelnes Wesen.

„Da aber der Staatskörper oder das Staatsoberhaupt sein Dasein nur aus der Heiligkeit des Vertrages schöpft, kann es sich gegen einen anderen nie selbst zu etwas verpflichten, was eine Abänderung jenes Urvertrages hervorbringen würde, wie etwa zur Veräußerung eines Teiles seiner selbst oder zur Unterwerfung unter ein anderes Oberhaupt. Die Verletzung des Vertrages, durch welchen es sein Dasein erhält, würde seine Selbstvernichtung sein, und ein Nichts kannn nichts schaffen.

„Sobald die Menge auf solche Weise zu einem Körper vereinigt ist, kann man keines seiner Glieder verletzen, ohne den Körper anzugreifen. und noch weniger den Körper verletzen, ohne daß die Glieder darunter

leiden. So verbinden Pflicht und Interesse beide vertragsschließenden Teile in gleicher Weise, sich gegenseitig Beistand zu leisten, und in dieser doppelten Beziehung müssen die nämlichen Menschen darauf bedacht sein, alle daraus hervorgehenden Vorteile zu vereinigen.

„Das Staatsoberhaupt nun, welches nur aus den einzelnen, aus denen es besteht, gebildet wird, hat und kann kein dem ihrigen zuwiderlaufendes Interesse haben. Folglich bedarf die oberherrliche Macht den Untertanen gegenüber keiner Bürgschaft, weil der Körper unmöglich den Willen haben kann, allen seinen Gliedern zu schaden, und wir werden später sehen, daß er einem einzelnen nicht schaden kann. Schon durch sein bloßes Dasein ist das Staatsoberhaupt stets, was es sein soll.

„Anders jedoch ist die Stellung der Untertanen dem Staatsoberhaupte gegenüber, welches trotz des gemeinschaftlichen Interesses keine Bürgschaft für die Erfüllung ihrer Verpflichtungen besitzen würde, wenn es nicht Mittel fände, sich ihrer Treue zu versichern.

„In der Tat kann jeder einzelne als Mensch einen besonderen Willen haben, der dem allgemeinen Willen, welchen er als Staatsbürger hat, zuwiderlauft, oder mit dem er doch nicht überall im Einklange steht. Sein besonderes Interesse kann ganz andere Anforderungen an ihn stellen als das gemeinsame Interesse. Sein selbständiges und von Natur unabhängiges Dasein kann ihm das, was er dem Gemeinwesen schuldig ist, als eine freiwillige Beisteuer erscheinen lassen, deren Verlust den anderen einen geringeren Schaden bereiten würde, als ihm die Last der Abtragung verursacht. Er würde die moralische Person, die den Staat ausmacht, nur als eine Idee auffassen können, weil sie eben kein Mensch ist, und die Rechte des Staatsbürgers genießen, ohne die Pflichten des Untertans erfüllen zu wollen, eine Ungerechtigkeit, deren Umsichgreifen den Untergang des Staatskörpers herbeiführen würde.

„Damit demnach der Gesellschaftsvertrag keine leere Form sei, enthält er stillschweigend eine Verpflichtung, die allein den übrigen Kraft gewähren kann, die Verpflichtung nämlich, daß jeder, der dem allgemeinen Willen den Gehorsam verweigert, von dem ganzen Körper dazu gezwungen werden soll. Das hat keine andere Bedeutung, als daß man ihn zwingen werde, frei zu sein. Denn das ist die Bedingung, die jedem Bürger dadurch, daß sie ihn dem Vaterlande einverleibt, Schutz gegen jede persönliche Abhängigkeit verleiht, eine Bedingung, welche die Beweglichkeit der Staatsmaschine ausmacht und den bürgerlichen Verpflichtungen, die ohne sie sinnlos, tyrannisch und den ausgedehntesten Mißbräuchen ausgesetzt wären, Rechtmäßigkeit gibt.

„Der Übergang aus dem Naturzustande in das Staatsbürgertum bringt in dem Menschen eine sehr bemerkbare Veränderung hervor, indem in dem Verhalten desselben die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinkts tritt und sich in seinen Handlungen der sittliche Sinn zeigt,

der ihnen vorher fehlte. Erst in dieser Zeit verdrängt die Stimme der Pflicht den physischen Antrieb und das Recht der Begierde, sodaß der Mensch, der bis dahin lediglich auf sich selbst Rücksicht genommen hatte, sich gezwungen sieht, nach anderen Grundsätzen zu handeln, und seine Vernunft um Rat fragt, bevor er auf seine Neigungen hört. Obgleich er in diesem Zustande mehrere Vorteile, welche ihm die Natur gewährt, aufgibt, so erhält er dafür doch so bedeutende andere Vorteile, seine Fähigkeiten üben und entwickeln sich, seine Ideen erweitern, seine Gesinnungen veredeln, seine ganze Seele erhebt sich in solchem Grade, daß er, wenn ihn der Mißbrauch seiner neuen Lage nicht oft noch unter die, aus der er hervorgegangen, erniedrigte, unaufhörlich den glücklichen Augenblick segnen müßte, der ihn dem Naturzustande auf ewig entriß und aus einem ungesitteten und beschränkten Tiere ein einsichtsvolles Wesen, einen Menschen machte.

„Führen wir die ganze Vergleichung beider Zustände auf einige Punkte zurück, bei denen die Unterschiede am klarsten hervortreten! Der Verlust, den der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag erleidet, besteht in dem Aufgeben seiner natürlichen Freiheit und des unbeschränkten Rechtes auf alles, was ihn reizt und er erreichen kann. Sein Gewinn besteht in der bürgerlichen Freiheit und in dem Eigentumsrechte auf alles, was er besitzt. Um sich bei dem Abwägen der Vorteile beider Zustände keinem Irrtum hinzugeben, muß man die natürliche Freiheit, die nur in den Kräften des einzelnen ihre Schranken findet, von der durch den allgemeinen Willen beschränkten bürgerlichen Freiheit genau unterscheiden und in gleicher Weise den Besitz, der nur die Wirkung der Stärke oder das Recht des ersten Besitzergreifers ist, von dem Eigentum, das nur auf einen sicheren Rechtsanspruch gegründet werden kann.

„Nach dem Gesagten würde man noch zu den Vorteilen des Staatsbürgertums die sittliche Freiheit hinzufügen können, die allein den Menschen erst in Wahrheit zum Herrn über sich selbst macht. Denn der Trieb der bloßen Begierde ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selber vorgeschrieben hat, ist Freiheit. Aber hierüber habe ich schon allzuviel gesagt, und die philosophische Bedeutung des Wortes Freiheit gehört nicht zu den Aufgaben meiner Arbeit.

„Jedes Glied des Gemeinwesens übergibt sich demselben in dem Augenblicke seines Entstehens so, wie es sich gerade vorfindet, sich und alle seine Kräfte, von denen die Güter, die es besitzt, einen Teil bilden. Dadurch, daß der Besitz hierbei in andere Hände übergeht, ändert er zwar nicht seine Natur und wird nicht Eigentum des Staatsoberhauptes. Da jedoch die Kräfte des Gemeinwesens weit größer sind als die jedes einzelnen, so ist der Staatsbesitz in der Tat auch fester

und gesicherter, ohne dadurch, wenigstens den Fremden gegenüber, rechtmäßiger zu sein. Denn in Bezug auf seine Glieder ist der Staat durch den Gesellschaftsvertrag, der im Staate als Grundlage aller Rechte dient, Herr über alle Güter. Was aber die übrigen Mächte anlangt, so ist er es ihnen gegenüber nur durch das ihm von den einzelnen übertragene Recht des ersten Besitzergreifers.

„Obgleich das Recht des ersten Besitzergreifers gegründeter ist als das Recht des Stärkeren, so wird es doch erst nach Einführung des Eigentumsrechtes ein wirkliches Recht. Von Natur hat jeder Mensch ein Recht auf alles, was er notwendig braucht; aber gerade der Vertrag, der ihn zum Eigentümer irgend eines Gutes macht, schließt ihn von allem übrigen aus. Nach Festsetzung seines Anteiles muß er sich auf ihn beschränken und hat kein Anrecht mehr auf das Gemeingut. Deshalb ist das im Naturzustande so schwache Recht des ersten Besitzergreifers jedem Staatsbürger so achtungswert. Man achtet in diesem Rechte nicht sowohl das Eigentum eines anderen als das, was einem selbst nicht gehört.

„Um das Recht des ersten Besitzergreifers auf irgendein Stück Land zu begründen, bedarf es im allgemeinen folgender Bedingungen: erstens, daß dieses Stück Land noch von niemand bewohnt werde; zweitens, daß man davon nur so viel in Anspruch nehme, wie man zum Unterhalte nötig hat: drittens endlich, daß man davon nicht durch eine leere Förmlichkeit Besitz ergreife, sondern durch Arbeit und Anbau, das einzige Zeichen des Eigentums, das in Ermangelung gesetzlicher Rechtsansprüche von anderen geachtet werden muß.

„Gibt man dem Rechte des ersten Besitzergreifers nicht in der Tat dadurch die weiteste Ausdehnung, daß man es dem Bedürfnisse und der Arbeit zugesteht? Kann man dieses Recht nicht einschränken? Soll es schon genügen, den Fuß auf ein gemeinschaftliches Stück Land zu setzen, um sich sofort für den Herrn desselben auszugeben? Soll die Stärke, die anderen Menschen einen Augenblick lang davon zu verjagen, schon genügen, um ihnen das Recht der Rückkehr zu nehmen? Wie kann sich ein Mensch oder ein Volk anders als durch eine widerrechtliche Besitzergreifung eines unermeßlichen Landstriches bemächtigen und es dem ganzen Menschengeschlechte entziehen, da er den übrigen Menschen den Raum und die Nahrungsmittel raubt, welche die Natur ihnen gemeinschaftlich gibt? Als Nusiez Balbao im Namen der Krone von Castilien die Südsee und ganz Südamerika vom Ufer aus in Besitz nahm, war dies schon ausreichend, um allen seinen Bewohnern ihr Eigentumsrecht auf das Land zu entreißen und alle Fürsten der Welt davon auszuschließen? Bei solcher Sachlage vervielfältigen sich diese Förmlichkeiten höchst nutzloserweise, und der katholische König brauchte nur mit einem Male von dem ganzen Weltall Besitz zu er-

greifen, sobald er nur hinterher von seinem Reiche alles ausschlöße, was schon vorher von anderen Fürsten in Besitz genommen war.

„Es ist leicht begreiflich, wie die vereinigten und an einander grenzenden Ländereien der einzelnen, Staatsgebiet werden, und wie das Recht der Oberherrlichkeit, indem es sich von den Untertanen auf das von ihnen besetzte Gebiet ausdehnt, zugleich dinglich und persönlich wird, was die Besitzer in eine größere Abhängigkeit versetzt und ihre Kräfte selbst zu Bürgen ihrer Treue macht. Hierin liegt ein Vorteil, für welchen die Monarchen in früheren Zeiten kein Verständnis gehabt zu haben scheinen. Sie nannten sich nur Könige der Perser, der Skythen, der Makedonier und schienen sich deshalb weit mehr für Oberhäupter der Menschen als für Herren des Landes gehalten zu haben. Heutzutage nennen sie sich viel schlauer Könige von Frankreich, von Spanien u. s. w., und indem sie auf solche Weise das Land in Besitz nehmen, haben sie auch die vollkommene Sicherheit, die Bewohner in Besitz zu behalten.

„Das Sonderbare bei dieser Veräußerung liegt darin, daß das Gemeinwesen durch Übernahme der Güter der einzelnen letztere derselben nicht etwa beraubt, sondern ihnen gerade erst den rechtmäßigen Besitz dieser Güter in Wahrheit sichert, die Usurpation in ein wahres Recht und den Genuß in Eigentum verwandelt. Da die Besitzer jetzt als Bewahrer des Staatsgutes betrachtet, ihre Rechte von allen Gliedern des Staates geachtet und durch seine ganze Macht den Fremden gegenüber behauptet werden, so haben sie durch eine Abtretung, die dem Gemeinwesen und in einem noch weit höheren Grade ihnen selbst vorteilhaft ist, alles, was sie hingaben, gleichsam wiedergenommen, ein Paradoxon, welches sich durch die Unterscheidung der Rechte, die das Staatsoberhaupt und der Eigentümer auf das nämliche Grundstück haben, leicht erklärt.

„Möglich ist auch, daß sich die Menschen zu vereinigen beginnen, ehe sie etwas besitzen, und dann, wenn sie sich später eines ausreichenden Gebietes bemächtigen, es gemeinschaftlich benutzen oder unter sich teilen, sei es zu gleichen Teilen oder nach bestimmten, vom Staatsoberhaupte festgesetzten Verhältnissen. Auf welche Weise sich jedoch die Erwerbung vollziehen möge, stets ist das Recht, welches jeder einzelne auf sein besonderes Grundstück besitzt, dem Rechte, das dem Gemeinwesen auf alle zusteht, untergeordnet. Sonst würde es der gesellschaftlichen Vereinigung an Festigkeit und der oberherrlichen Wirksamkeit an wahrer Kraft fehlen“ [1]).

Wie unhistorisch und phantastisch auch obige Darstellung Rousseaus's sein mag, so kann man doch seinen Grundideen einen gewissen Wahrheitsgehalt nicht abstreiten. Das erkennen

[1]) Nach der Übersetzung von Denhard.

wir z. B., aus seiner Theorie von der Unterordnung des Rechtes des Privateigentümers unter das Recht des Gemeinwesens. Wie phantastisch und revolutionär dieselbe auch klingen mochte noch im 18. Jahrhundert unter der Herrschaft des strengen römischen Eigentumsbegriffes, heute, wo die Idee der Enteignung im öffentlichen Interesse immer greifbarere Gestalt gewinnt und eine immer weiter gehende Forderung der Sozialpolitik geworden ist, erscheint uns der radikale Idealist Rousseau beinahe als Prophet. Denn mindestens in diesem Punkte hat er die Entwicklung des Instituts des Eigentums vorgeahnt [1]).

Rousseau bezeichnet eine Station über Montesquieu hinaus — zum Umsturz des Absolutismus. Denn Montesquieu's Werk gipfelt in der Forderung der beschränkten Monarchie: Rousseau anerkennt nur die Republik, den Volksstaat.

Der Unterschied zwischen Rousseau und Montesquieu tritt uns nirgends anschaulicher entgegen als in der Definition, die jeder von ihnen von der politschen Freiheit gibt.

„Die Freiheit, sagt Montesquieu (XI. 3.) ist das Recht alles zu tun, was die Gesetze erlauben“, wobei er natürlich an die Gesetze denkt, welche die gesetzgebende Körperschaft beschließt, die nach seinem Sinne wieder den durch „Geburt, Reichtum und Würden ausgezeichneten Männern“ (XI. 6.), das ihnen gebührende Übergewicht über „das Volk“ einräumt. Kurz, Montesquieu's Freiheit ist die in konstitutionellen Monarchien, mit mehr oder minder ständisch gegliederten Parlamenten herrschende Rechtsordnung. Dagegen erklärt Rousseau die Freiheit als „den Gehorsam gegenüber den Gesetzen, die man sich selbst gab“, wobei er selbstverständlich an die aus allgemeinem gleichen Wahlrecht hervorgehende Volksvertretung denkt, in welcher einzig und allein die „volonté generale“ zum Ausdruck kommt. Kurz, während Montesquieu die Freiheit in der gemäßigten, mehr oder weniger ständischen Monarchie sieht, findet sie Rousseau einzig und allein in der Republik.

---

1) Über diese Entwicklung bis heute, mit Ausblick in die Zukunft vgl. die meisterhafte Darstellung Max Layers in dessen: „Prinzipien des Enteignungsrechts“ 1902.

## Holbach's „Système de la Nature."

§ 89. Das 18. Jahrhundert war in Frankreich kein bloß politisch hervorragendes. Es hat auch in der Wissenschaft viel geleistet. Insbesondere in der Philosophie und der Naturwissenschaft. Die erstere warf die Fesseln der Theologie von sich und kündigte allen Dogmen und aller kirchlichen Tradition den Gehorsam. Nach dem Zeitalter Bossuets war das Zeitalter Voltaires herangebrochen. Mit sarkastischem Spott zog er gegen alle religiösen und kirchlichen Überlieferungen los. Mit ätzender Kritik zerfaserte er die Bibel — diese bisher heilig gehaltene Grundlage der Kirche. Und zur rechten Zeit stellte sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ein Naturforscher ein, der der staunenden Welt eine neue Schöpfungsgeschichte erzählte — Laplace. Damit waren alle Grundlagen des bisherigen Wissens beseitigt und eine Schar von Naturforschern und Philosophen (die Encyclopädisten) machte sich daran, auf neuen Grundlagen (materialistischen) ein neues Gebäude des wahren Wissens (nicht Glaubens) aufzurichten. Von allen Seiten wurde frisches Material herbeigeschafft. Lamarck, Altersgenosse von Laplace, setzt das Werk dieses letzteren fort. Hat Laplace die Entstehung der Himmelskörper und unserer Erde auf rein physikalischem Wege ohne Gott dargestellt, so schildert Lamarck die Entstehung der lebenden Wesen ebenfalls ohne Gott. Nun war Voltaire gerechtfertigt, er erschien als Prophet, der die Nichtigkeit der Bibel in ahnungsvollem Geiste erkannte, noch ehe diese seine zwei jüngeren Landsleute den wissenschaftlichen Nachweis ihrer Ungereimtheit geführt hatten. Ein freigeistiger, freidenkerischer Taumel ergriff Frankreich, der sich dem übrigen Europa rasch mitteilte. Im letzten Viertel des Jahrhunderts blieb auf geistigem Gebiete noch eines zu tun übrig, nachdem die alte Bibel als Sammlung von Ammenmärchen beseitigt war — eine neue Bibel zu schaffen — eine „vernünftige", eine materialistische.

Dieser Aufgabe unterzog sich der französische Philosoph Holbach, von Geburt ein Deutscher (geb. 1723 zu Heides-

heim), der in frühester Jugend nach Paris kam, als Sohn eines reichen Vaters daselbst ein gastliches Haus führte und in seinem „Salon“ die Blüte der damaligen französischen Intelligenz, die meisten Encyclopädisten (Condorcet, Diderot, Helvetius, Raynal, Rousseau, Buffon u. a.), um sich vereinigte. Unter Mitwirkung einiger derselben verfaßte er sein „Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral“ (erschien angeblich „London 1770“ unter dem Pseudonym Mirabaud). Die allgemein in den wissenschaftlichen Kreisen Frankreichs damals herrschende materialistische Weltanschauung fand in diesem Buche den treffendsten Ausdruck. Es gibt im All nichts anderes als Materie und materielle Kräfte: Anziehung und Abstoßung. Diesen Kräften gemäß sich bewegend, modifizierend und verschiedenartig sich kombinierend erzeugt die Materie all die unzähligen Erscheinungen der anorganischen, organischen und geistigen Welt. Der Mensch und sein geistiges Leben ist nur eine dieser Erscheinungen.

Wenn nun auch Holbach die Entstehung des Staates ganz wie die Naturrechtslehrer und Rousseau vermittelst eines Gesellschaftsvertrages vor sich gehen läßt und seiner radikalen politischen Stellung nach die Unverjährbarkeit der Volkssouveränetät annimmt, von der das Volk jederzeit einer schlechten Regierung gegenüber Gebrauch machen kann, so ist es doch charakteristisch, daß ihm seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse und seine nüchterne Philosophie nicht gestatten, dem die „Gleichheit der Menschen“ verkündenden Chorus beizustimmen. Vielmehr betont er (c. IX) nachdrücklich die Ungleichheit der Menschen, ohne allerdings aus derselben politische Konsequenzen zu ziehen.

„Die Natur ist gezwungen ihre Werke verschieden zu gestalten (de diversifier tous ses ouvrages). Zufolge dieses Prinzips gibt es nicht zwei Menschen, welche dieselben Züge hätten, in gleicher Weise fühlen, denken, die Dinge anschauen, dieselben Gedanken hätten, daher auch auf dieselbe Weise handeln: . . .

„Diese Verschiedenheit, die unter den Individuen der menschlichen Gattung herrscht, schafft unter ihnen eine Ungleichheit

und diese Ungleichheit bildet die Stütze der Gesellschaft. Wenn alle Menschen gleich wären an Körperkraft und geistiger Befähigung, dann würden sie einander nicht bedürfen. Aber gerade jene Verschiedenheit der Anlage und die durch dieselbe erzeugte Ungleichheit bewirken es, daß einer auf die Hilfe des andern angewiesen ist; wäre dies nicht der Fall, würden sie vereinzelt leben. Daraus ersieht man, daß diese Ungleichheit, über die wir mit Unrecht uns beklagen, und die Unmöglichkeit, in der jeder von uns sich befindet, sich selbst zu erhalten und sich seinen Wohlstand zu bereiten, uns in die glückliche Notwendigkeit versetzen, uns zu vergesellschaften, abhängig zu werden von unsern Nebenmenschen, ihre Hilfe zu erlangen, sie unsern Zwecken günstig zu stimmen, sie heranzuziehen, um mit vereinten Kräften alles fernzuhalten, was die Ordnung in unserer Maschine stören könnte. In Folge der Verschiedenheit der Menschen und ihrer Ungleichheit ist der Schwache genötigt, sich in den Schutz des Starken zu begeben; dieser wieder sieht sich bemüssigt die Fähigkeiten und den Scharfsinn des Schwächern anzurufen, sobald sie ihm nützlich sein können. Diese natürliche Ungleichheit bewirkt es, daß die Völker denjenigen Bürgern Auszeichnungen gewähren, die ihnen Dienste leisten, und diejenigen Personen mit Ehren und Belohnungen überhäufen, deren Talente, Wohltaten, Ratschläge und Tugenden ihren Bedürfnissen entgegenkommend ihnen wirklichen oder eingebildeten Nutzen bringen, oder ihnen Vergnügen und angenehme Zerstreung bereiten. Auf diese Weise bewirkt die Verschiedenheit und Ungleichheit der Menschen, daß die einen der andern benötigen, was sie zur Vergesellschaftung drängt und ihnen die Notwendigkeit der Moral beweist."

Holbach leitet also gerade aus der Ungleichheit der Menschen die Notwendigkeit der Vergesellschaftung ab — ja noch mehr! er spricht es offen aus, daß „diese Ungleichheit die Gesellschaft aufrecht erhält" (cette inégalité fait le soutient de la société). Leider hat er diesen Gedanken nicht weiter ausgeführt; eine solche Ausführung hätte ihn unvermeidlich zur

Erkenntnis der staatlichen Rechtsordnung als einer Ordnung der Ungleichheit bringen müssen. Darauf läßt er sich nicht ein, vielmehr zieht er es vor, in den folgenden sehr knappen Erörterungen über den Staat sich der herrschenden Naturrechtslehre Locke-Rousseau'scher Richtung anzuschließen. Diese Erörterungen lauten: „Indem sich die Menschen einander näherten, um in Gesellschaft zu leben, schloßen sie, sei es ausdrücklich oder stillschweigend einen Vertrag (un pacte), durch den sie sich verpflichteten, sich gegenseitig Dienste zu leisten und einander nicht zu schaden. Da aber die menschliche Natur jeden stets antreibt, sein Glück in der Befriedigung seiner Leidenschaften und Gelüste zu suchen, ohne Rücksicht auf seine Nebenmenschen, bedurfte es einer Macht, welche die Menschen an ihre Pflichten mahne, sie zwinge, sich denselben anzupassen und ihnen dieselben stets in Erinnerung bringe .... Diese Macht ist das Gesetz; sie ist die Summe aller Einzelwillen in der Gesellschaft, zusammengefaßt, um den Einzelnen ihr Tun und Lassen vorzuschreiben und ihre Handlungen den Zwecken der Gesellschaft unterzuordnen.

„Da aber die gesamte Gesellschaft sich nur schwer versammeln kann, um ihre Ansichten kundzugeben, so ist sie gezwungen, einige Bürger zu wählen, in die sie ihr Vertrauen setzt; sie schafft auf diese Weise ein Organ ihrer Willensäußerung und übertragt auf dasselbe die nötige Macht, um ihren Willen durchzuführen. Das ist der Ursprung der Regierung, die nur dann legitim ist, wenn sie auf die freie Zustimmung der Gesellschaft sich stützt, ohne welche sie nichts anderes wäre als rohe Gewalt, Usurpation und Räuberei. Diejenigen, welche von der Gesellschaft mit der Regierung betraut sind, nennt man Souveräne, Oberhäupter, Gesetzgeber u. s. w., und je nach der Form, welche die Gesellschaft ihrer Regierung verleiht, unterscheidet man wieder unter den Souveränen: Monarchen, Magistrate, Repräsentanzen u. s. w. Da jede Regierung ihre Macht nur von der Gesellschaft erhält und nur zum Wohle dieser letzteren eingesetzt ist, so ist es klar, daß die Gesellschaft jederzeit die der Regierung erteilte Vollmacht widerrufen

kann, wenn sie es in ihrem Interesse für angezeigt hält. Auch kann die Gesellschaft jederzeit die Regierungsform ändern, die der Regierung erteilte Vollmacht erweitern oder beschränken, da doch die Gesellschaft immer ihre oberste Autorität über der Regierung behält, auf Grund des ewigen, unabänderlichen Naturgesetzes, kraft dessen der Teil immer untergeordnet ist dem Ganzen."

Dieser Vorbehalt der höchsten Souveränetät für die „Gesellschaft", ist nach Holbach unbedingt für das Wohl derselben nötig, da „jeder Mensch, der nichts zu fürchten hat, schlecht wird; derjenige, welcher glaubt niemanden zu brauchen, bald überzeugt ist, daß er seinen Neigungen rücksichtslos fröhnen kann. Daher ist die Furcht die einzige Hemmnis, welches die Gesellschaft den Leidenschaften seiner Herrscher entgegensetzen kann, die ohne diese verderbt werden und die Mittel, die die Gesellschaft in ihre Hände legte, dazu benützen, um sich Mitschuldige ihrer Ungerechtigkeiten zu kaufen. Um solchen möglichen Mißbräuchen zuvorzukommen, muß die Gesellschaft die ihren Oberhäuptern anvertraute Macht beschränken und sich einen genügenden Teil derselben vorbehalten, um sich vor Schaden zu bewahren; daher muß sie vorsichtigerweise die Gewalten verteilen, welche vereint sie unfehlbar erdrücken könnten. Übrigens muß ja die einfachste Überlegung sie lehren, daß die Last der Staatsregierung zu groß sei für einen Menschen, den der Umfang und die Zahl seiner Pflichten notwendigerweise nachlässig machen müssen, und den die Größe seiner Macht verderben muß. Endlich muß ja die Erfahrung aller Zeiten die Völker lehren, daß jeder Mensch, der Macht besitzt, immer der Versuchung unterliegt, dieselbe zu mißbrauchen, und daß der Herrscher unterworfen sein müsse dem Gesetze und nicht das Gesetz dem Herrscher."

Wir sehen, Holbach begnügt sich mit der knappen Wiedergabe der naturrechtlichen Lehre vom Gesellschaftsvertrage und dem Locke-Montesquieu'schen Gedanken von der Teilung der Staatsgewalt. Sein kühner Entwurf eines Systems der Natur leidet Schiffbruch an der Schwelle des Staates. Er hätte uns

ja zeigen sollen, wie jene Grundkräfte, welche die Materie beleben, den Staat schaffen und sein Leben beherrschen; da läßt uns der himmelstürmende Materialist im Stiche. Wir hätten ja erwarten dürfen, daß er seine naturwissenschaftliche Idee von der Ungleichheit der Menschen, die zur Vergesellschaftung drängt und seine richtige Ahnung, daß eben diese Ungleichheit „die Gesellschaft", d. i. den Staat erhält, — weiter durchführen und uns zeigen wird, wie und auf welche Weise das alles geschieht. So würde er ja sein System der Natur vervollständigen und uns eine Naturlehre des Staates bieten. In diesem Punkte versagt seine geistige Kraft. Von alle dem sagt er uns nichts. Ja! aus seiner Definition der „Politik" (und er hat keine andere Bezeichnung für Staatslehre) ersehen wir, daß ihm die Idee einer solchen Naturwissenschaft des Staates ganz ferne liegt. „Die Politik, sagt er, sollte die Kunst sein, die menschlichen Leidenschaften zu zügeln und sie zum Besten der Gesellschaft zu lenken; aber leider ist sie nur zu oft die Kunst, diese Leidenschaften der Gesellschaftsglieder zu gegenseitiger Vernichtung und zur Vernichtung der Gesellschaft, die ihr Glück bilden sollte, zu rüsten. Diese Fehlerhaftigkeit haftet der Politik aus dem Grunde an, weil sie nicht auf die Natur, die Erfahrung und den allgemeinen Nutzen sich stützt, sondern auf die Leidenschaften, die Launen und den Eigennutz der Herrschenden. Soll sie nützlich sein, muß die Politik auf die Natur sich gründen, d. h. sich nach dem Wesen und dem Zwecke der Gesellschaft richten. Diese aber ist ja nichts anderes als eine Gesamtheit von Familien und Individuen, die sich vereinigten, um sich leichter die Befriedigung ihrer gegenseitigen Bedürfnisse zu verschaffen, sowie Vorteile und gegenseitige Hilfe angedeihen zu lassen, vor allem aber den ruhigen Genuß ihrer Güter zu sichern. Daraus folgt, daß die Politik, die bestimmt ist die Gesellschaft aufrechtzuhalten, diese Zwecke verfolgen, die Mittel zu denselben liefern und alle Hindernisse, die sich denselben in den Weg stellen, beseitigen solle."

Ist es nicht merkwürdig, daß ein philosophisches „System", welches darauf erpicht ist, alles Übersinnliche zu beseitigen,

überall nur mit Tatsachen zu rechnen, und dessen Grundlage nur die Erfahrung sein solle, von der Politik eine so aller Erfahrung spottende, alle Tatsachen ignorierende, von jeder Wirklichkeit absehende Vorstellung hegt?

Gewiß! dieser Idealismus des Materialisten, der sein folgerichtiges Denken schwer kompromitiert, macht seiner humanen Gesinnung alle Ehre, aber die Erkenntnis des Staates wird dadurch wenig gefördert.

Wir haben oben zur Charakteristik Montesquieu's und Rousseau's und des Unterschiedes zwischen ihnen, ihre Definitionen der Freiheit angeführt; möge denn auch hier Holbach's Definition der Freiheit die Charakteristik dieses gutmütigen Ideologen beschließen. „Die Freiheit, sagt er, ist die Möglichkeit, für sein eigenes Glück alles zu tun, was dem Glücke seiner Mitbürger nicht schadet." Als an einem Ideal sozialer Zustände ist an dieser Definition nichts auszusetzen. Mögen die Menschen nur immerhin diesem Ideale nachstreben!

## Das Naturrecht in Deutschland.

§ 90. Während Montesquieu's, Rousseau's und Holbach's Schriften das geistige Europa in Aufregung versetzten, wurde an Deutschlands Universitäten fleißig Naturrecht doziert. Nach Puffendorf kam Thomasius (1655-1728), nach Thomasius kam der Freiherr von Wolf (1679-1754), nach Wolf kam Achenwall (1719-1772) und gleichzeitig mit ihnen ganze Schwärme von Naturrechtslehrern. Jeder von ihnen schrieb sein „Jus naturae", der eine dessen „Fundamenta" (Thomasius), der andere dessen „Institutiones" (Wolf), ein dritter dessen „Delineatio", ein vierter dessen „Specimen", ein fünfter „Exercitationes juris naturalis" und so fort. Sie folgten einander und glichen einander, obwohl jeder durch irgend eine minimale Änderung der Deduktion und Konstruktion seine Originalität zu erweisen bestrebt war. Zumeist waren es Universitätsprofessoren. Schon dadurch, daß sie ihre Naturrechtssysteme lateinisch schrieben, blieben sie ohne weiteren Einfluß auf weitere Kreise

des Volkes. Nur Thomasius gebührt das Verdienst, die deutsche Sprache in die Vorlesungen eingeführt zu haben. Erst seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begann man, die Naturrechtssysteme auch in deutscher Sprache zu veröffentlichen, und auch jeder der großen Philosophen wie Kant, Fichte, Hegel veröffentlichte pflichtgemäß als intergrierenden Teil der Philosophie sein Naturrecht, welches nun als „philosophische Rechtslehre" sich präsentierte. Als die historische Schule (Hugo, Savigny, Eichhorn) dem „Naturrecht" jede Existenzberechtigung absprach, verwandelte sich dasselbe teils in „Rechtsphilosophie", teils in „Vernunftrecht" und beherrschte als solches die Universitäten. Als dann um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Philosophie in Folge der Hegel'schen Übertreibungen in Mißkredit kam, verwandelte sich wieder die alte naturrechtliche Staatslehre in das „Allgemeine Staatsrecht", welches nun an den Universitäten bis heutzutage ein ruhiges und beschauliches Dasein führt, und ohne an dem Fortschritt der Staatswissenschaft, der sich auf Grund der neuen naturwissenschaftlichen Erkenntniss und Methode vollzieht, teilzunehmen, seine begrifflichen Abstraktionen in der Weise des alten Naturrechts, doch mit mehr juristisch-scholastischem Formalismus beladen, fortspinnt.

* * *

An den deutschen Universitäten dozierte man Naturrecht bis in das letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts. Über die drei letzten Repräsentanten desselben in Deutschland, Röder, Ahrens und Trendelenburg s. m. „Allgemeines Staatsrecht", 2. A. Innsbruck 1897, S. 360-367. Dem Naturrechte war schon zu Ende des 18. Jahrhunderts in der historischen Schule (Hugo, Justus Möser) eine gefährliche Gegnerschaft erstanden. Man kann in der Polemik Thibaut's und Savigny's über „den Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung" (1814-1815) die entscheidende Schlacht zwischen Naturrecht und historischer Schule sehen, aus welcher letztere siegreich hervorgieng. Wenn sich nun auch das Naturrecht auf den Lehrkanzeln bis ungefähr 1870 hielt (Trendelenburg's Naturrecht, 2. A. erschien 1868), so war dasselbe doch schon seit dem siegreichen Auftreten Savigny's dem Untergange geweiht.

Gegen die historische Schule trat als Nachfolgerin des Naturrechts die „Rechtsphilosophie“ auf. Denn die historische Schule wollte auch von der „Philosophie“ nichts wissen, während Hegel und nach ihm Eduard Gans (Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung) unter aller Anerkennung des Wertes der historischen Forschungen doch den Primat der Philosophie über den Historismus behaupten wollten.

Neuerdings hat Bergbohm (Jurisprudenz und Rechtsphilosophie 1892) das Verhältnis dieser drei Richtungen zu einander zum Gegenstande sehr interessanter Studien gemacht. Obwohl er die Schattenseiten des Naturrechts und auch der Rechtsphilosophie mannigfach aufdeckt und die Verdienste der historischen Schule in Deutschland würdigt, unterwirft er doch diese letztere einer gerechten Kritik. „Es ist sicher, schreibt er (S. 541), daß das Ziel ihrer (der historischen Schule) konstruktiven Arbeit die Erfassung des positiven Rechts ihrer Zeit als eines Resultates eines wirklich geschehenen, d. h. geschichtlichen Entstehungsprozesses bildete. Ebenso sicher ist es auch, daß weder Savigny noch Puchta die einfachen und doch die realen Erscheinungen aller Zeiten auf das genaueste deckenden Formeln für die verschiedenen Modalitäten gefunden haben, unter denen positives Recht entsteht und überhaupt entstehen kann.“ Damit hat Bergbohm das Ungenügende der Erklärung des Rechts seitens der historischen Schule angedeutet, ohne die eigentliche Quelle desselben nachgewiesen zu haben (wenigstens nicht in dem vorliegenden I. Bande. Ein II. Band ist nicht erschienen). Ich habe die Mängel der Auffassung von Recht und Staat seitens der historischen Schule in meinem „Rechtsstaat und Sozialismus“ (Innsbruck 1881), S. 42-50 nachgewiesen, will daher hier nur bemerken, daß die historische Rechtsschule kein Auge hatte für die soziale Entstehung von Staat und Recht. Diesen Mangel teilt mit der historischen Schule auch das seit den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts aufgekommene „Allgemeine Staatsrecht“, welches mit leeren Begriffen operiert und für die soziale Natur des Staates und des Rechts keinen Sinn hat. Erst die an Comte und Spencer sich anschließende Soziologie hat diese Lücke in der Erklärung des Staats und Rechts ausgefüllt (s. meinen „Grundriß der Soziologie“). Allerdings muß zugestanden werden, daß in diesem Punkte die sozialistischen Theoretiker, namentlich Marx und Lassalle der Soziologie die Wege ebneten.

Auf die Mängel der seit Hegel bis in die siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts herrschenden Rechtsphilosophie in der oben angedeuteten Richtung, hat auch Richard Wallaschek aufmerksam gemacht. Vgl. dessen „Studien zur Rechtsphilosophie“ 1889. Zur Orientierung diene auch Icilio Vanni's: La Filosofia del Diritto in Germania e la ricerca positiva. Nota critica. Torino 1896. Wir werden auf die Einzelerscheinungen noch unten zurückkommen.

## Kodifizirte Theorien.

§ 91. Nach den Theoretikern die Bücher schrieben, kamen die Theoretiker die Gesetze machten. Daß letztere sich von ersteren belehren und beeinflußen ließen, dafür liefert wohl den besten Beweis Amerika, wo schon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Kolonie (Carolina) sich vom Philosophen Locke eine Verfassung entwerfen ließ, die daselbst bis 1693 schlecht und recht in Geltung war. Wenn das dort schon im 17. Jahrhundert der Fall war und schon damals amerikanische Gesetzgeber sich nach europäischen Theorien richteten, um wie viel mehr wird das 100 Jahre später, im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts der Fall gewesen sein, wo doch die Beziehungen zwischen Amerika und Europa immer häufiger und enger wurden, wo so viele europäische Freiheitskämpfer am nordamerikanischen Freiheitskrieg sich beteiligten und die Schriften der französischen Encyclopädisten ihren Weg übers Weltmeer fanden. Zudem war es ja in Amerika, auf historischem Neuboden viel leichter, politische Experimente anzustellen und die Theorien der alten Welt in der neuen einzuführen. So begannen denn die gesetzgebenden Körperschaften der nordamerikanischen Freistaaten mit allerhand „Erklärungen von Menschenrechten“, die dann nach dem Ausbruch der französischen Revolution wieder in der konstituierenden Nationalversammlung (1789) Nachahmung fanden. Die älteste dieser Erklärungen der Menschenrechte ist die des Staates Virginia in Amerika vom 12. Juni 1776 (15 Jahre nach dem Erscheinen von Rousseau's „Contrat social“). Die aus den Volksvertretern dieses Staates bestehende „Konvention“ beschloß damals in alter englischer Form einer „Declaration of Rights“ folgende Sätze:

1. Alle Menschen sind von Natur frei und unabhängig und haben gewisse angeborene Rechte (inherent rights), deren sie sich, in den bürgerlichen Zustand eintretend, durch keinerlei Vertrag entäußern können, geschweige denn zu Ungunsten ihrer Nachkommen. Diese Rechte sind: das Recht zu leben, das Recht auf Freiheit, das Recht Eigen-

tum zu erwerben und zu besitzen, endlich das Recht Glück und Wohlfahrt anzustreben.

2. Alle Gewalt stammt vom Volke, welches die Behörden einsetzt, die daher ihm verantwortlich sind.

3. Alle Regierung besteht nur für das Wohl des Volkes. Die beste Regierungsform ist die, welche diesem Volkswohl am dienlichsten ist und die wirksamsten Garantien gegen eine schlechte Verwaltung bietet. Sobald eine Regierung diesen ihren Aufgaben nicht entspricht, steht der Majorität des Gemeinwesens das unzweifelhafte, unverjährbare und unwiderrufliche Recht zu, dieselbe zu reformieren, zu ändern oder aufzuheben, in jeder dem öffentlichen Wohle dienlichen Weise.

4. Niemand im Staate hat Anspruch auf besondere Vergünstigungen, es sei denn für öffentliche Verdienste; da aber letztere nicht übertragbar sind, so können keinerlei Ämter vererblich sein.

5. Gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt müssen getrennt sein; diejenigen, denen diese Gewalten übertragen werden, bekleiden dieselben nur periodisch, damit sie keine Bedrückung üben, und müssen von Zeit zu Zeit ins Privatleben wieder zurückkehren, worauf sie wieder gewählt werden können.

6. Alle Wahlen müssen frei sein und jedermann, der ein Interesse am Gemeinwesen hat, kann sein Wahlrecht ausüben. Niemand kann besteuert oder seines Gutes für öffentliche Zwecke beraubt werden ohne seine Zustimmung, auch kann niemand durch Gesetze verpflichtet werden, zu denen er nicht in gesetzlicher Weise seine Zustimmung gab.

7. Jede Aufhebung eines Gesetzes ohne Zustimmung der Volksvertretung ist rechtswidrig.

8, 9, 10 und 11 enthalten Garantien der persönlichen Freiheit und Sicherheit im Strafverfahren.

12. Die Preßfreiheit, als Bollwerk politischer Freiheit, darf von einer freien Regierung nie eingeschränkt werden.

13. Ein freier Staat kennt nur eine Volksmiliz als Verteidigung; stehende Heere in Friedenszeiten sind eine Gefahr der Freiheit.
14. Es kann im Staate nur eine Regierung geben.
15. Ein freies Regiment und der Segen der Freiheit kann nur aufrecht erhalten werden durch Gerechtigkeit, Mäßigung, Sparsamkeit, Tugend und Festhalten an den Grundsätzen der Verfassung.
16. Religion und Pflichterfüllung gegen den Schöpfer kann nur durch Vernunft und Überzeugung geleitet werden, nicht durch Zwang und Gewalt. Jedermann ist daher zu freier Religionsübung nach eigenem Gewissen berechtigt.

Ähnliche „Erklärungen der Rechte" erließen in den folgenden Jahren (1776-1783) andere nordamerikanische Freistaaten und auch der Kongreß der Vereinigten Staaten. Damit hatte das vom Joche Englands befreite Amerika das erste Beispiel der Kodifizirung von Theorien gegeben. Bald sollte Frankreich diesem Beispiele folgen. Kaum hatte die französische Nationalversammlung (Mai 1789) sich auf den Antrag Sieyès als konstituierende erklärt (Juni 1789); kaum war mit der Zerstörung der Bastille die gewaltsame Revolution inauguriert, als auch schon dem amerikanischen Beispiel folgend die Nationalversammlung eine „Erklärung der Menschenrechte" beschloß (27. August 1789). Sie unterscheidet sich von der amerikanischen durch ein mehr theoretisches Gepräge. Während die amerikanischen, trotz ihres theoretischen Charakters doch mehr der Praxis des staatlichen Lebens zugewendet sind, mehr die Bedürfnisse der Staatsbürger ins Auge fassen, klingt die französische Erklärung so, als ob es sich nur um staats-philosophische Definitionen und Lehrbegriffe handeln würde. Der französische Gesetzgeber spricht „ex cathedra", er zählt eine Reihe von Lehrsätzen über den Staat auf. Nachdem er im Eingang das angeborene Recht auf Freiheit und Gleichheit aller Menschen verkündet (Art. 1) fährt er fort: „Der Zweck aller politischen Gemeinschaft ist die Erhaltung der natürlichen

und unverjährbaren Rechte des Menschen (Art. 2). Das Prinzip aller Souveränetät ruht im Volke; keine Körperschaft, kein Individuum kann irgend eine Macht ausüben, die nicht ausdrücklich vom Volke abgeleitet wird (Art. 3). Die Freiheit besteht darin, alles tun zu dürfen, was dem Nächsten nicht schadet; die Ausübung der natürlichen Rechte des Menschen findet nur ihre Grenze in dem gleichen Rechte der Mitbürger. Die Bestimmung dieser Grenze ist Aufgabe des Gesetzes (Art. 4). Das Gesetz kann nur die gemeinschädlichen Handlungen verbieten. Was nicht verboten ist durch das Gesetz das zu tun, steht jedem frei; niemand aber darf gezwungen werden zu tun, was das Gesetz nicht gebietet (Art. 5). Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. An der Gesetzgebung teilzunehmen, persönlich oder durch Vertreter, ist ein Recht jedes Staatsbürgers. Das Gesetz muß gleich sein für alle, ob es schützt oder straft. Alle Staatsbürger, da sie vor dem Gesetze gleich sind, sind je nach ihren Fähigkeiten gleichberechtigt (également admissibles), alle Würden, öffentlichen Ämter und Stellen zu bekleiden; es kann unter ihnen keinen andern Unterschied geben, als den ihrer Tugenden und Talente" (Art. 6). Darauf folgt eine Reihe grundsätzlicher Bestimmungen über Garantien persönlicher Freiheit, Preßfreiheit, Sicherheit der Personen und Güter (Unverletzlichkeit des Eigentums), endlich über Trennung der Staatsgewalten.

Diese Erklärung der Menschenrechte von 1789 wurde der französischen Verfassung von 1791 einverleibt; im Jahre 1793 wurde diese Erklärung vom Nationalkonvent noch bedeutend erweitert (von 17 Art. auf 35). Einzelne Begriffsbestimmungen wurden weiter gefaßt, z. B. die des Gesetzes, in die noch die nähere Bestimmung aufgenommen wurde, daß das Gesetz „nur das anordnen könne, was gerecht und gemeinnützlich ist" (Art. 4). In die Begriffsbestimmung der Freiheit wurde der Satz aufgenommen: „ihr Prinzip sei die Natur; ihre Regel die Gerechtigkeit; ihr Schutz das Gesetz; ihre moralische Grenze der Grundsatz: tue Niemandem was du nicht willst das dir geschehe" (Art. 6). Der Begriff der persönlichen Sicherheit wird in einem

besonderen Artikel (8) dahin ausgeführt, daß derselbe „in dem Schutze besteht, welchen die Gesellschaft jedem Einzelnen angedeihen läßt zur Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Besitzes.“ Neu hinzugefügt werden Erklärungen über Rechte der Staatsbürger auf Unterricht und Selbsthilfe des Volkes gegen die Regierung (Insurrektionsrecht). „Der Unterricht ist ein Bedürfnis aller. Die Gesellschaft muß mit allen Kräften den Fortschritt der öffentlichen Vernunft (raison publique) fördern und jedem Staatsbürger es möglich machen, Unterricht zu genießen“ (Art. 22). „Wenn die Regierung die Rechte des Volkes verletzt, so ist die Insurrektion für das Volk und für jeden Teil desselben das heiligste aller Rechte und die unentbehrlichste aller Pflichten“ (Art. 35).

An diese Erklärungen der Menschenrechte schloß man die Bestimmungen der Staatsverfassung an, die in gewissem Sinn die Ausführung und Anwendung der in den Erklärungen enthaltenen Grundsätze sein sollten.

Wie das amerikanische Beispiel für Frankreich, so war das französische für viele Staaten des europäischen Kontinents im 19. Jahrhundert maßgebend.

In Frankreich fanden diese Erklärungen noch Aufnahme in die aufeinanderfolgenden Verfassungen, bis das erste Kaisertum sie aus seiner Verfassung beseitigte. Die Restauration (1814) führte dieselben wieder als die „Prinzipien“ der Verfassung ein. In Deutschland wurden die Grundsätze dieser „Erklärungen“ 1848 als „Grundrechte“ in die Verfassungen der einzelnen Staaten aufgenommen, und die deutsche Nationalversammlung in der Peterskirche zu Frankfurt a. M. verkündete dieselben als „Grundrechte des deutschen Volkes.“ Der deutsche Bundestag hob dieselben 1851 wieder auf. In dem österreichischen Reichstag von 1848 wurde über diese Grundrechte viel debattiert; das österreichische Staatsgrundgesetz „über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger“ vom 21. Dezember 1867 enthält noch viele aus jenen „Erklärungen“ stammenden Sätze, wie z. B.: Gleichberechtigung der Staatsbürger, Gewissensfreiheit, Freiheit der Wissenschaft u. s. w.

Die praktische Bedeutung dieser kodifizirten Theorien darf allerdings nicht unterschätzt werden, doch kann die Tatsache der Kodifizirung eine Theorie nicht richtiger machen als sie ist.

Alle diese „Erklärungen“ und „Grundrechte“ waren Versuche, die seit dem 16. Jahrhundert sich entwickelnden naturrechtlichen, individualistischen und rationalistischen Theorien ins Leben einzuführen. Der Mißerfolg dieser Versuche bis heutzutage ist offenbar darauf zurückzuführen, daß jene Theorien die soziale Natur des Staates verkannten; von dem Dasein und der Natur einer Gesellschaft keine Ahnung hatten; die Macht der sozialen Verhältnisse nicht kannten. Alle diese Erkenntnisse gelangten erst in dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts zum Durchbruch.

## **Immanuel Kant** (1724-1804).

§ 92. Hätte Kant, der geniale Königsberger Sattlerssohn in einem freien Lande gelebt, er hätte gewiß auch auf dem Gebiete der Staatswissenschaft Epoche gemacht. Leider lebte er in Preußen unter den Hohenzollern, obendrein als Privatdozent (15 Jahre) und dann als Universitätsprofessor, und konnte daher nur über das Planetensystem und über die „reine Vernunft“ sich frei aussprechen. Schon über die Religion durfte er seine Meinung nicht frei äußern, ohne von der Regierung des „beschränkten“ Friedrich Wilhelm II. sich eine ernste Verwarnung zuzuziehen — und gar über den Staat traute er sich erst in seinem 73. Jahre etwas zu sagen (1797), wobei er sich offenbar den Grundsatz vor Augen hielt, den er einige Jahre früher selbst ausgesprochen hatte. „Schweigen sei Untertanenpflicht.“ Diesen widrigen Verhältnissen ist es zuzuschreiben, daß Kant auf dem Gebiete der Staatswissenschaft nicht das leistete, was man von einem so genialen Denker erwarten durfte.

Allerdings ist ja Kant auch immer geneigt, die Erscheinungen von ihrer „Idee“ aus erkennen zu wollen und das wird

wohl ein zweiter Grund sein, warum seine Staatslehre uns nichts Neues bietet. Denn die „Idee“ des Staates kann erst aus der Erkenntnis des Staates als concreter Erscheinung sich ergeben, nicht aber umgekehrt nach Platonischem Muster. Dieses ist's aber gerade, das Kanten vorschwebt. Er polemisiert gegen diejenigen, die es lächerlich finden, daß Plato „behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre.“ Diesen Kritikern gibt Kant zu bedenken, sie mögen lieber „diesem Gedanken nachgehen und ihn durch neue Bemühungen in Licht stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwand der Untunlichkeit als unnütz bei Seite stellen.“ „Denn, meint er, eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer, zusammen bestehen kann ... ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurf einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muß, die vielleicht nicht so wohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung.“ Würde man diese „echten Ideen“ nicht vernachlässigen, dann wären die Staaten vollkommen. An dieser Überzeugung hält Kant fest; ein echter Platoniker! Die Einwendung, daß die Erfahrung solche Staaten nicht kennt, weist er mit Entrüstung zurück. „Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zur rechten Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus der Erfahrung geschöpft werden, alle gute Absicht vereitelt hätten“ (Krit. d. r. Vern., II. Teil, II. Abt., I. Buch). Wenn also die bestehenden Staaten unvollkommen, nicht der Idee entsprechend eingerichtet sind, so ist das nach Kant die Folge, daß bei ihrer Gründung keine Philosophen zugegen waren, die als Sachkenner die Staaten-

gründer über die „echten Ideen" vom Staate belehrt hätten. Von einem solchen Idealisten erwarten wir vergebens eine richtige Einsicht in die Natur des Staates.

Wohl aber führt ihn diese Überzeugung zu dem unerschütterlichen Glauben, daß die Weltgeschichte gar keinen anderen Zweck haben könne, als nach unzähligen Fehlversuchen schließlich einmal jenen richtigen, der Idee entsprechenden Staat hervorzubringen. Diesem Glauben gab er Ausdruck in der Abhandlung: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784).

Er versucht in derselben einen Plan für eine Weltgeschichte zu entwerfen, welcher, wenn er ausgeführt würde, uns die Absicht, welche „die Natur" durch die Geschichte der Menschheit hindurch verfolgt, uns klar vor Augen stellen würde. Da nun die Natur seiner Überzeugung nach der „Menschengattung" als „größtes Problem zur Auflösung" zugewiesen habe „die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft", so sollte uns eine vernünftige Darstellung der Menschheitsgeschichte zeigen, wie die Menschheit auf dieses ihr gesteckte Ziel zusteuere und demselben durch allerhand Irrwege schließlich doch sich nähere.

In diesem ganzen geschichtlichen Prozeß sind „die menschlichen Handlungen ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt." „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde." Eine Absicht der Menschen ist es also nicht, die sich in der Geschichte verwirklicht, sondern eine Absicht der Natur. Worauf diese geht, wissen wir schon — auf eine „das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft." Also sehr gütig von der Mama „Natur!" Nun drängt sich aber die Frage auf, warum denn

diese allgütige Natur, wenn sie eine „bürgerliche Gesellschaft“ haben wollte, dieselbe nicht im vorhinein ihren lieben Menschenkindlein erschaffen habe, sintemal sie doch auch allmächtig ist? Darüber läßt uns Kant, der ihre geheimsten Absichten offenbar kennt, nicht im Zweifel. „Die Natur hat gewollt, versichert er uns, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner andern Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat.“

Diese Behauptung über den Willen der Natur versucht Kant folgendermaßen zu begründen. Da die Natur „dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens (?) gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in seiner Ausstattung.“ Denn „die Natur tut nichts überflüssig (?) und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch“ (?) Diese Kant'sche Begründung ist offenbar sehr mangelhaft. Denn, daß die Natur „nichts überflüssig tut“, läßt sich wenigstens vom menschlichen Standpunkte keineswegs behaupten! Oder sind z. B. Vulkaneruptionen nicht überflüssig? und ist nicht in dem „widersinnige Gang menschlicher Dinge“, von dem Kant selbst spricht, vieles überflüssig?

Auch der II. Teil obiger Begründung, daß nämlich die Natur „im Gebrauche der Mittel zu ihrem Zwecke nicht verschwenderisch“ sei, ist wenig stichhaltig. Gerade das Gegenteil dürfte richtiger sein. Die Natur ist sehr verschwenderisch! Wie viel Samen werden unnütz verstreut, um eine Pflanze zu erzeugen? Wie viel Lebendes geht zwecklos zu Grunde? Doch lassen wir diese schwache Begründung gelten, auf die gestützt Kant den Willen der Natur uns klar machen will, daß der Mensch der Schmied seiner Glückseligkeit werde und sich dieselbe „durch eigene Vernunft verschaffe.“

Lassen wir diese Ansicht gelten wegen der richtigen Idee, die Kant gleich darauf ausspricht, betreffs des Mittels, dessen die Natur sich bedient, um ihre angebliche Absicht zu erreichen.

Da hiezu nämlich vor allem nötig ist, daß der Mensch vernünftig werde, also alle vernünftigen Naturanlagen entwickle, so muß die Natur zunächst auf diese vernünftige Entwicklung des Menschen Bedacht nehmen. Da meint nun Kant — und das war ein genialer Gedankenblitz — daß „das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.“ Erklärend fügt er hinzu, daß er unter diesem Antagonismus „die ungesellige Geselligkeit“ der Menschen versteht, „d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist“, wozu die „Anlage offenbar in der menschlichen Natur liege.“

Hätte Kant diesen Gedanken weiter verfolgt, er wäre vielleicht zu einer richtigen Erkenntnis des Wesens des sozialen Naturprozesses gelangt. Denn sein „Antagonismus“ ist ja eine richtige Erkenntnis des später von Darwin als „Kampf um's Dasein“ bezeichneten Inhalts aller Lebensprozesse, und auch bei Darwin hat ja der „Kampf um's Dasein“ denselben Zweck wie der Kant'sche Antagonismus, nämlich die „Entwicklung“ aller Naturanlagen — die Vervollkommnung. Was aber Kant verhinderte, diesen letzten Schritt zur Erkenntnis des Wesens der Menschheitsgeschichte zu tun und was auch den Darwinismus daran hinderte, das ist die individualistische Betrachtung des sozialen Lebens. Denn der „Antagonismus“, der „Kampf um's Dasein“, ist nur die eine Hälfte dieser Erkenntnis; die zweite Hälfte, die Kant verborgen blieb ist, daß dieser Kampf sich nicht zwischen den Individuen, sondern zwischen den menschlichen Heerden, den Gruppen vollzieht. Diesen letzten Schritt zur vollen Erkenntnis des Wesens des sozialen Naturprozesses zu tun, blieb der modernen Soziologie vorbehalten, die ihn genau 100 Jahre nach Kant's soeben besprochener Abhandlung tat, nachdem noch mittlerweile die Staatswissenschaft sich mit einem Gegenstande näher bekannt machte, den

sie bisher ganz unbeachtet ließ — mit der Gesellschaft. Erst die eingehende Beschäftigung mit dem Wesen der „Gesellschaft", die seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts zuerst in Frankreich (St. Simon, Comte), sodann in Deutschland (Fichte und die Organiker) immer mehr um sich griff, konnte den Gedanken zur Reife bringen, daß der „Antagonismus", der „Kampf um's Dasein", der den Inhalt des Geschichtsprozesses bildet, sich nicht zwischen Individuen, sondern zwischen sozialen Gruppen abspielt. Damit schlug im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts die Geburtsstunde der Soziologie, die im ersten Viertel des 19. Jahrhunders von Comte in Frankreich angekündigt worden war.

* * *

Wie es einerseits Kant's Verdienst ist, daß er die Naturwissenschaft nicht nur nicht vernachlässigte, sondern mit derselben sich eingehend beschäftigte, ja sogar in der Theorie der Weltentstehung ein Vorläufer von Laplace war, so fehlt ihm doch andererseits auf dem Gebiete der Sozialtheorie jeder Sinn für die Bedeutung der „Gesellschaft" als eines Komplexes von Klassen, Gruppen und Interessenkreisen. Er faßt nur den Gegensatz von Individuum und Volk, Nation, auf; für die Bedeutung der inneren Gegensätze innerhalb des Volkes oder der Nation hat er kein Auge; auch nicht für den Menschen als sozialem Wesen. Das ersieht man am besten aus seiner „Anthropologie" (1789). Er behandelt da eingehend die Naturgeschichte des Menschen, wobei er aber nur die physische und psychische Seite desselben untersucht, daß auch die soziale Seite des Menschen in eine Antropologie hineingehöre, diese Erkenntnis war Kant noch nicht aufgegangen. Seine Anthropologie handelt vom Erkenntnisvermögen, von Lust und Unlustgefühlen, vom Begehrungsvermögen, von den Temparamenten, kurz von allen Eigenschaften des genus homo, nur nicht von dem „Gesellschaftstier." Allerdings faßt er am Schluße auch einige Gesamtheiten von Menschen ins Auge und charakterisiert dieselben, aber welche sind das? Das Volk, die Nation, die Rasse (ganz knapp von der „weißen" Rasse, offenbar im Gegensatz zu den Farbigen), endlich die Gattung.

Von sozialen Gruppen im Volk oder in der Nation weiß er noch nichts. Daher beziehen sich denn auch seine „Charakteristiken" nur auf diese Gesamtheiten, und sind in Folge dessen sehr allgemein und trivial.

Wie primitiv und noch wenig entwickelt seine diesbezüglichen Ansichten sind, möge die folgende Stelle aus seiner Anthropologie, wo er von dem „Charakter des Volkes" spricht, zeigen.

„Unter dem Wort Volk (populus) versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, insoferne sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Teil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation (gens); der Teil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volke) heißt Pöbel (vulgus), dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottieren (agere per turbas) ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschließt."

So viel weiß uns Kant zu sagen von der „vereinigten Menge Menschen" im Jahre des Ausbruchs der französischen Revolution! Bis auf die Erwähnung des manchmal sich „rottierenden" Pöbels noch keine Spur eines tieferen Einblicks in die gesellschaftliche Schichtung der Völker!

Will man die ganze soziale Rückständigkeit Deutschlands zu jener Zeit gegenüber Frankreich, in der Kenntnis der sozialen Verhältnisse, sich vor Augen führen, so bedenke man, daß in demselben Jahre (1789), als Kant obige Worte schrieb, in Paris sogar ein gräflicher Abbè, Joseph Siéyès seine berühmte Flugschrift: „Qu'est ce que le tiers état?" veröffentlichte. In Frankreich begannen es damals schon die Spatzen vom Dache zu pfeifen, daß der dritte Stand rechtlos geworden sei, durch die von Adel und Klerus sich angeeigneten Vorrechte und Privilegien. Und Siéyès gab nur Ausdruck dieser öffentlichen Meinung, als er in geschicktem Frage- und Antwortspiel schrieb: „Was ist der dritte Stand? nichts! Was soll er sein? Alles. Was will er sein? Etwas!" „Der dritte Stand, heißt es da weiter, ist eine vollständige Nation. Beseitigt die privilegierte Klasse, und die Nation wird um kein Haar weniger sein als sie ist, ja sogar noch etwas mehr. Der Adel ist ein besonderes Volk in der großen Nation. Der dritte Stand ist Alles."

Und womit begründet Siéyès diese Ansicht? Er beruft sich auf einen aristokratischen französischen Historiker Boulainvilliers, der in einer Denkschrift an den Prinzen von Orleans (1727) größere Freiheiten für den Adel verlangte, mit der Begründung, daß dessen Vorfahren, die Franken, das gallische Volk unterjocht und Frankreich begründet haben. Diesen historischen Nachweis verwertend, schreibt Siéyès: „Der dritte Stand stellt sich heute auf den Standpunkt des Vortages seiner Unterjochung.... Im Namen des Sieges behauptet heute der Adel seine Vorrechte. Wohlan! Der dritte Stand wird siegen und tritt an seine Stelle." „Ihr sagt, der dritte Stand allein kann keine Ständeversammlung bilden (états génétaux)? Desto besser! Er wird eine Volksversammlung bilden! (Assemblée Nationale)."

Damit war in Frankreich die soziale Frage aufgewühlt und der Wissenschaft von der Gesellschaft die Bahn gebrochen. — Da wir gerade

von Siéyès sprechen, so sei zugleich bemerkt, daß er der eigentliche Schöpfer der Verwaltungsjustiz ist, von der in der deutschen Staatsrechtsliteratur im letzten Halbjahrhundert so viel die Rede ist, und die sich sowohl in Deutschland und Österreich in den letzten Dezennien eingebürgert hat, ohne daß man es irgendwo hervorheben würde, wer der Schöpfer dieser Institution gewesen war. (Das Conrad-Elster'sche Staatswörterbuch enthält nicht einmal den Artikel Siéyès, obwohl die Herren sich doch auf das Ober-Verwaltungsgericht in Berlin etwas zu gute tun). Als Bonaparte im Jahre 1799 Siéyès mit der Aufgabe betraute, eine neue Verfassung für Frankreich zu entwerfen (die dann am 15. Dezember 1799 kundgemacht wurde), brachte Siéyès in dieselbe die Institution des „Staatsrats" (Conseil d'ètat) hinein, welcher „Verwaltungsjustiz" üben sollte. „Es ist die praktischeste seiner Ideen, sagt Thiers, und sie sollte sich erhalten für die Gegenwart und die Zukunft. Zur Ehre dieses Gesetzgebers sei es gesagt, viele Eintags-Verfassungen der Revolution hat seither die Zeit verschlungen, was aber bis heute bestehen blieb, war das Werk von Siéyès" (Histoire du Consulat 1815, I, 116). Werden die spekulativen Herausgeber des Staatswörterbuches so freundlich sein, in der nächsten Auflage, statt allerhand obscuren Professoren ihrer Clique, dem Schöpfer der Verwaltungsjustiz einen Artikel zu widmen? Kehren wir zu Kant zurück.

## Kant's Rechts- und Staatslehre.

§ 93. Die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" bildet den Gipfelpunkt von Kant's Leistungen auf staatswissenschaftlichem Gebiete. Neun Jahre nach dieser Abhandlung (1797) veröffentlichte er als 73jähriger Greis seine „Metaphisischen Anfangsgründe der Rechtslehre", deren II. Teil die Staatslehre enthält. Hier bietet er uns nichts Neues; wandelt vielmehr die ausgetretenen Pfade des Naturrechts, basiert den Staat auf dem „ursprünglichen Vertrag", tritt für Gewaltenteilung im Montesquieu'schen Sinne ein, und befürwortet das „repräsentative System." Nichtsdestoweniger war seine nüchterne und ruhige Zusammenfassung der Doctrinen des 18. Jahrhunderts über den Konstitutionalismus von großer Bedeutung für die Entwicklung des konstitutionellen Staatsrechts der europäischen Staaten im 19. Jahrhundert. Aus diesem Grunde mögen auch die markantesten Stellen aus diesem Werke Kant's hier Platz finden.

„Ein Staat, civitas, ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze a priori notwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechtes überhaupt von selbst folgend, nicht statutarisch sind, ist seine Form die Form eines Staates überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen, also im Inneren, zur Richtschnur, norma, dient.

„Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person, trias politica: die Herrschergewalt, Souveränetät, in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers zufolge dem Gesetze und die rechtsprechende Gewalt als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetze in der Person des Richters, potestas legislatoria, rectoria et judiciaria, gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluße, dem Obersatze, der das Gesetz eines Willens, dem Untersatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetze, d. i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatze, der den Rechtsspruch, die Sentenz, enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

„Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemandem unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt. Denn volenti non fit injuria. Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Willen aller, so fern ein jeder über alle und über einen jeden, eben dasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswillen gesetzgebend sein.

„Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft, societas civilis, d. i. eines Staates, heißen Staatsbürger, cives, und die rechtlichen, von ihrem Wesen als solchem unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetze zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volke in Ansehung seiner zu erkennen als einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen anderen vorgestellt werden zu dürfen . . . .

„Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden und als wesentliche aus der Idee eines Staates überhaupt zur Gründung desselben, Konstitution, notwendig hervorgehend, Staatswürden. Sie enthalten das

Verhältnis eines allgemeinen Oberhauptes, der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann, zu der vereinzelten Menge eben desselben als Untertans, d. i. des Gebietenden, imperans, gegen den Gehorsamenden, subditus. Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staate konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle, omnes et singuli, im Volke ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volkes als Staat betrachtet, universi, sofort wieder aufzunehmen und man kann nicht sagen, der Staat, der Mensch im Staate habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wiederzufinden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

„Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander als so viele moralische Personen beigeordnet, potestates coordinatae, d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit, complementum ad sufficientiam, der Staatsverfassung, aber zweitens auch einander untergeordnet, subordinatae, so daß eine nicht zugleich die Funktion der anderen, der sie zur Hand geht, usurpieren kann, sondern ihr eigenes Prinzip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet, drittens durch Vereinigung beider jedem Untertan sein Recht erteilend.

„Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen; „Der Willen des Gesetzgebers, legislatoris, in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist untadelig, irreprehensibel, das Ausführungsvermögen des Oberbefehlshabers, summi rectoris, unwiderstehlich, irresistibel, und der Rechtsspruch des obersten Richters, supremi judicis, unabänderlich, inappellabel."

„Der Regent des Staates, rex, princeps, ist diejenige moralische oder physische Person, welcher die ausübende Gewalt, potestas executoria, zukommt, der Agent des Staates, der die Magistrate einsetzt, dem Volke die Regeln vorschreibt, nach denen ein jeder in demselben dem Gesetze gemäß durch Subsumtion eines Falles unter demselben etwas erwerben oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heißt er das Direktorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magistrate und ihre Oberen, Minister, welchen die Staatsverwaltung, gubernatio, obliegt, sind Verordnungen, Dekrete, nicht Gesetze. Denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Falle und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich

gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein im Gegensatze mit der patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche, regimen paternale, als die am meisten despotische unter allen, — Bürger als Kinder zu behandeln — sondern vaterländische, regimen civitatis et patriae, verstanden wird, wo der Staat selbst, civitas, seine Untertanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines anderen neben oder über ihm abhängt.

„Der Beherrscher des Volkes, der Gesetzgeber, kann also nicht zugleich der Regent sein. Denn dieser steht unter dem Gesetze und wird durch dasselbe, folglich von einem anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht strafen. Und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: „Der König, d. i. die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht tun." Denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen, dem Gesetze gemäß zu zwingen, zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre, welches sich widerspricht.

„Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer richten, sondern nur Richter als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Akt besonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch, die Sentenz, ist ein einzelner Akt der öffentlichen Gerechtigkeit, justitiae distributivae, durch einen Staatsverwalter, Richter oder Gerichtshof, auf den Untertan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen, zu erteilen. Da nun ein jeder im Volke diesem Verhältnisse nach — zur Obrigkeit — bloß passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Untertan im streitigen Falle des Seinen eines jeden beschließen, ihm unrecht tun können, weil es nicht das Volk selbst täte und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche, auf welche Ausmittelung der Tat in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden und vermittelst der ausführenden Gewalt einem jeden das Seine zu Teil werden zu lassen die richterliche Gewalt hat. Also kann nur das Volk durch seine von ihm selbst abgeordneten Stellvertreter, die Jury, über jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten. Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhauptes, den Richter zu spielen, d. i. sich in die Möglichkeit zu versetzen, unrecht zu tun, und so in den Fall der Appellation a rege male informato ad regem melius informandum zu geraten.

„Also sind es drei verschiedene Gewalten, potestas legislatoria, executoria, judiciaria, wodurch der Staat, civitas, seine Autonomie hat,

d. i. sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staates, salus rei publicae suprema lex est, worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß, — denn die kann vielleicht, wie auch Rousseau behauptet, im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen — sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

„Die drei Gewalten im Staate, die aus dem Begriffe eines gemeinen Wesens überhaupt, res publica latius dicta, hervorgehen, sind nur so viele Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupte, welche objektive praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt, der Souverän, aber ist so fern nur ein das gesamte Volk vorstellendes Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältnis der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar, entweder daß einer im Staate über alle, oder daß einige, die einander gleich sind, vereinigt über alle anderen, oder daß alle zusammen über einen jeden, mithin auch über sich selbst gebieten, d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch oder aristokratisch oder demokratisch. Der Ausdruck monarchisch statt autokratisch ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen. Denn der Monarch ist der, welcher die höchste, Autokrator aber oder Selbstherrscher der, welcher alle Gewalt hat. Dieser ist der Souverän, jener repräsentiert ihn bloß.

„Man wird leicht gewahr, daß die autokratische Staatsform die einfachste sei, nämlich von einem, dem König zum Volke, mithin wo nur einer der Gesetzgeber ist. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt, nämlich dem der Vornehmen als Gesetzgeber zu einander, um den Souverän zu machen, und dann dem dieses Souveräns zum Volke, die demokratische aber die allerzusammengesetzteste, nämlich den Willen aller zuerst zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverän, der dieser vereinigte Willen selbst ist, vorzusetzen.

„Was die Handhabung des Rechtes im Staate betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber, was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplifiziren ist zwar im Maschinenwerke der Vereinigung des Volkes durch Zwangsgesetze die vernünftige

Maxime, wenn nämlich alle im Volke passiv sind und einem, der über sie ist, gehorchen; aber das gibt keine Untertanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft, daß nämlich die Monarchie, eigentlich hier Autokratie, die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist, d. i. nicht bloß den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat, gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen und sagt nichts mehr als: Die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

„Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunkt des Anfanges der bürgerlichen Gesellschaft nicht heraufiangen. Denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, daß sie es mit der Gewalt angefangen haben werden.

„Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müßte durchs Volk, welches sich dazu rottierte, also nicht durch die Gesetzgebung geschehen; Meuterei aber in einer schon bestehenden Verfassung ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechtes, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben und dann der Übergang in die bessere, nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige, nun aufgehobene keinen Einfluß hat. Es muß aber dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrages nicht wohl vereinbar ist, und hierbei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört.

„Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, daß der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden anderen selbst konstituiert, z. B. daß die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt, gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volke unrecht tun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für zuträglicher fände.

„Die Staatsformen sind nur der Buchstabe, litera, der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, solange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit, also nur subjektiv, für not-

wendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages, anima pacti originarii, enthält die Verbindlichkeit der konstituierenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme und jene alten empirischen, statutarischen Formen, welche bloß die Untertänigkeit des Volkes zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche, rationale auflösen, welche allein die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staates erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. Dies ist die einzig bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt, der letzte Zweck alles öffentlichen Rechtes der Zustand, in welchem allein jedem das Seine peremtorisch zugeteilt werden kann, indessen daß, solange jene Staatsformen dem Buchstaben nach eben so viele verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete moralische Personen vorstellen sollen, nur ein provisorisches inneres Recht und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

„Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein als ein repräsentatives System des Volkes, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten, Deputierten, ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach, es mag sein König, Adelstand oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein, sich auch repräsentieren läßt, so repräsentiert das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst. Denn in ihm, dem Volke, befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der einzelnen als bloßer Untertanen, allenfalls als Staatsbeamten abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nicht mehr nötig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten und die nun alle neuen Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.

## Johann Gottlieb Fichte (1762-1814).

§ 94. Ein jüngerer Zeitgenosse des Sattlersohnes Kant war der Oberlausitzer Leinweberssohn J. G. Fichte. Als Kind armer Eltern mußte er im Knabenalter Gänse hüten, sodann bei der Weberei mithelfen. Ein Wohltäter nahm sich des talentvollen

Knaben an und schickte ihn in die Schule. Er studierte sodann Theologie in Jena und ernährte sich kümmerlich mit Stundengeben. Mit materieller Not hatte er die längste Zeit seines Lebens zu kämpfen. 1788-1790 verbringt er als Hauslehrer in Zürich. 1791 lernt er in Königsberg Kant persönlich kennen und verfaßt da seine erste Schrift: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", — die zuerst anonym erschien und als deren Verfasser man Kant vermutete, bis dieser den Verfasser öffentlich nannte. Nun war Fichte's Ruf als Philosoph begründet, was ihn aber vor Not noch nicht schützte. 1793 veröffentlicht er eine kühne Schrift: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten."

Die gleichzeitigen Vorgänge in Frankreich waren gewiß von Einfluß auf diese revolutionäre Tat in Deutschland. In Paris wurde zu derselben Zeit Ludwig XVI. hingerichtet.

Daß man in Preußen den Verfasser obiger Schrift gewähren ließ, das war wohl auch schon eine Wirkung der Pariser Vorgänge. Man mußte ja in Regierungskreisen froh sein, daß die Deutschen — sich mit Denkfreiheit begnügen und machte gute Miene dazu. Fichte erhielt sogar einen Ruf an die Universität Jena. Dort kam er aber bald in Konflikte mit dem Oberkonsistorium und mit den Herren Studenten. Ersteres beschuldigte ihn des Atheismus; die letzteren nahmen es dem freisinnigen Manne übel, daß er allerhand studentische Mißbräuche offen tadelte. So mußte er denn im Jahre 1799 die Universität Jena verlassen. Er gieng nach Berlin, wo er 1800 seinen „geschlossenen Handelsstaat" eine rein sozialistische Utopie veröffentlichte.

Dieselbe verräth nur die radikale politische Gesinnung Fichte's, die sich unter dem Drucke des preußischen Absolutismus in anderer Weise nicht Luft machen konnte. Indem aber Fichte diese Form eines „Staatsromans" wählte, konnte er die Schrift sogar dem preußischen Minister widmen, den er in der Dedikation versichert, daß es sich ihm nur um einen Staat „in der Idee" handelt, der mit dem Staat der Wirklichkeit nichts zu tun hat. Einen Fortschritt der Erkenntnis in

der Staatswissenschaft bedeutet diese Schrift ebensowenig, wie alle bisherigen naturrechtlichen Schriften Fichte's, in denen er über die Rousseau'sche „Staatsvertragslehre" nicht hinauskommt.

Da traten im ersten Dezenium des 19. Jahrhunderts in Deutschland und speziell in Preußen Verhältnisse ein, welche nicht nur ganz neue politische Erkenntnisse zur Reife bringen mußten, sondern die streng absolute preußische Regierung in eine solche verzweifelte Lage versetzten, daß sie nur in einer Erhebung des Volkes ihr Heil suchen mußte. Die eiserne Faust Napoleons lastete nämlich am Anfang des Jahrhunderts schwer auf Deutschland.

Preußen unterwarf sich dem allmächtigen Emporkömling vollständig. Als dieser aber trotzdem über preußische Besitzungen willkürlich verfügte und Preußen die schlimmsten Demütigungen zumutete, blieb demselben kein anderer Ausweg, als 1806 den Krieg an Frankreich zu erklären. „In diesem Kriege wurde nun recht offenbar, schreibt Karl Hagen, wie ungeheuer sich die inneren Zustände der preußischen Monarchie seit dem Tode des großen Friedrich verschlechtert hatten. Alles war heruntergekommen; die Finanzen, das Heer, die Festungen befanden sich im traurigsten Zustande; dazu hatten die beiden Regierungen (Friedrich Wilhelm II. 1786-1797 und Friedrich Wilhelm III. seit 1797) den Geist der Einwohner entnervt und jene Spannkraft ihnen genommen, welche sie zu den Zeiten Friedrich II. so ausgezeichnet." Unter solchen Umständen konnte der Ausgang des Krieges nicht zweifelhaft sein. „Es erfolgte die Schlacht bei Jena 14. Oktober 1806, hiemit die gänzliche Auflösung des preußischen Heeres und die sofortige Übergabe aller preußischen Festungen .... Die Schlachten von Eylau und Friedland 1807 vernichteten die letzten Hoffnungen und der König mußte sich endlich zum Frieden von Tilsit verstehen", in welchem Preußen mehr als die Hälfte seines bisherigen Territoriums verlor. Diese Schwächung Preußens und seiner absoluten Regierung kam dem Aufschwunge des freiheitlichen Geistes zu gute. Nun konnte Fichte in Berlin seine freiheitlichen „Reden an die deutsche Nation" halten, ohne

Maßregelungen seitens der Regierung zu fürchten, die ihn gerne gewähren ließ, da ihre einzige Hoffnung in der Erhebung des Volkes gegen die Franzosen war. Dieser politischen Situation haben wir die freimütigen „Reden“ Fichte's zu verdanken, aber auch die neuen Erkenntnisse über den Gegensatz von Staat und Volk, die durch die Betrachtung der Schwäche des Staates, der seine Stütze im Volke verloren hat, in ihm geweckt wurden.

Diesen Gegensatz hebt er gleich in der ersten Rede hervor, in welcher er erklärt, daß er „für Deutsche schlechtweg von Deutschen schlechtweg, rede, nicht anerkennend, sondern durchaus bei Seite setzend und wegwerfend alle die trennenden Unterscheidungen, welche unselige Ereignisse seit Jahrhunderten in der einen Nation gemacht haben.“

Mit dieser Erklärung begieng Fichte eigentlich im Sinne des damaligen absoluten Staates eine Art Hochverrat gegen die nach Hunderten zählenden deutschen Landesväter, welche diesen „unseligen Ereignissen seit Jahrhunderten“ ihre respektiven Herrschaften zu verdanken hatten; daß eine solche „alldeutsche“ Erklärung damals in Berlin geduldet wurde, das war nur dem Umstand zu verdanken, daß das von Napoleon niedergetretene Deutschland in jeder Auflehnung gegen die Franzosen, seis von wem immer, einen Hofnungsstrahl erblickte. Und so konnte denn Fichte seine, den lehrreichen politischen Erfahrungen der Franzoseninvasion entnommenen Ideen über Nation und Nationalität freien Ausdruck geben. Da hörten denn die Landeskinder zahlreicher Landesväter in Deutschland plötzlich eine ganz neue politische Doctrin, daß: „Volk und Vaterland . . . als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit und als dasjenige, was hinnieden ewig sein kann, weit hinaus liegt über den Staat im gewöhnlichen Sinne des Worts . . .“, und daß „der Staat als bloßes Regiment des im gewöhnlichen friedlichen Gange fortschreitenden menschlichen Lebens nichts Erstes und für sich selbst Seiendes, sondern blos das Mittel ist für den höheren Zweck der ewig gleichmäßig fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation; daß es allein das Gesicht und die Liebe dieser ewigen Fortbildung ist, welche immerfort, auch in ruhigen Zeit-

läuften die höhere Aufsicht über die Staatsverwaltung führen soll, und welche, wo die Selbständigkeit des Volks in Gefahr ist, allein dieselbe zu retten vermag."

Auf dem Grunde solch philosophischen Schwulstes steckte die Idee, daß der Staat eigentlich nur da ist als Mittel, um die Aufgaben der Nation zu fördern und im Momente, wo er dieser Aufgabe hindernd in den Weg tritt — keine Existenzberechtigung habe. Das Volk aber, die Nation, (welche beiden Worte bei Fichte gleichbedeutend sind), sei nicht durch die Grenzen eines Staates bestimmt, sondern durch ganz andere Merkmale. So sei in Deutschland „Staat und Nation sogar von einander gesondert und jedes für sich dargestellt, der erste in den besonderen deutschen Reichen und Fürstentümern, die letzte sichtbar im Reichsverbande, unsichtbar, nicht zufolge eines niedergeschriebenen, aber eines in aller Gemüter lebenden Rechtes geltend und in ihren Folgen allenthalben in die Augen springend, in einer Menge von Gewohnheiten und Einrichtungen" und wie er das später an anderer Stelle ausführt, in gemeinsamer Sprache. Denn „was dieselbe Sprache redet, das ist schon vor aller menschlichen Kunst vorher durch die bloße Natur mit einer Menge von unsichtbaren Banden an einandergeknüpft; es versteht sich unter einander und ist fähig, sich immerfort klarer zu verständigen, es gehört zusammen und ist natürlich eins und ein unzertrennliches Ganzes."

Damit hatte Fichte, durch die gleichzeitigen Ereignisse angeregt, nicht nur die Frage des Primates zwischen Staat und Nation, sondern auch die Frage nach dem Wesen dieser letzteren aufgerollt und theoretisch der späteren nationalen Einheitsbestrebung die Bahn gebrochen. Letzteres insbesondere durch die scharfe Kritik, die er vom nationalen Standpunkte an der Zersplitterung Deutschlands in zahlreiche Staaten übte, „deren abgesondertes Dasein schon gegen alle Natur und Vernunft stritt." Abgesehen aber von dieser politischen Bedeutung bleibt seinen Reden das Verdienst unbestritten, daß sie einen ganz neuen Gegenstand und neue Begriffe in die Staatstheorie einführten: Volk und Nation und die Frage aufwarfen, wie sich

das „bloße Regiment“ zu diesen „natürlichen“ Gestaltungen zu verhalten habe? —

## Friedrich Schelling (1775-1854).

§ 95. Schelling war wohl durchaus kein Politiker und als Philosoph halb Mystiker und halb Romantiker, darf aber aus dem Grunde hier nicht übergangen werden, weil er die Idee des Staates als eines Organismus mächtig anregte, und obendrein noch durch die Formulierung des Begriffes des Absoluten, das sich in Natur und Geschichte entwickelt, die Hegel'sche Philosophie beeinflußte, die doch ihrerseits eine so große Bedeutung auch für die Staatstheorie erlangte.

Während alle Naturrechtler bis auf Fichte in ihren Konstruktionen des Staates, vom Individuum und dessen Freiheit ausgehen, hatte Schelling den guten Einfall, in seiner „Neuen Deduktion des Naturrechts“ (1800) dem Individuum die verschiedenen Gemeinschaften (Familie, Gesellschaft, Volk und Staat) entgegenzustellen, deren Wille, „das Absolute“, nicht aus der Freiheit, sondern aus der Notwendigkeit entspringt. Nun will er den Weg zeigen, auf dem die Freiheit des Einzelnen mit der Notwendigkeit, die sich im Leben der Gemeinschaften äußert, mit dem Absoluten zu versöhnen sei, und stellt zu diesem Zwecke für den Einzelnen den Satz auf: „Handle so, daß dein Wille ein absoluter sei!“ — Im Staate aber als Organismus vereinige sich die Freiheit mit der Notwendigkeit und daher ist der Staat das Absolute. Allerdings, um es ganz zu sein, müsse der Staat ein Weltstaat werden.

Diese Ideen führt Schellig in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) aus. Er zieht da eine scharfe Grenzlinie der Wissenschaftlichkeit zwischen dem Privatrecht und Staatsrecht. Nur dieses hat Anteil an der „Absolutheit“ und ist daher Gegenstand der Wissenschaft. „Das Privatleben und mit ihm auch das Privatrecht hat sich von dem öffentlichen getrennt; jenes hat aber, abgesondert von diesem, so wenig Absolutheit, als es in der Natur das Sein der

einzelnen Körper und ihr besonderes Verhältnis untereinander hat. Da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geistes von dem einzelnen Leben dieses als die rein endliche Seite des Staates und völlig tot zurückgeblieben ist, so ist auf die Gesetzmäßigkeit, die in ihm herrscht, durchaus keine Anwendung von Ideen und höchstens die eines mechanischen Scharfsinnes möglich, um die empirischen Gründe derselben im einzelnen Falle darzutun, oder streitige Fälle nach jenen zu entscheiden." Schelling spricht hier in der ihm eigentümlichen philosophischen Sprache denselben Gedanken der Unwissenschaftlichkeit der Jurisprudenz aus, den später Kirchmann und neuerdings Chamberlain, jeder in seiner Weise aussprachen (s. oben S. 75). „Was allein von dieser Wissenschaft (der Jurisprudenz), fährt er fort, einer universell-historischen Ansicht fähig sein möchte, ist die Form des öffentlichen Lebens, inwieferne diese auch ihren besonderen Bestimmungen nach aus dem Gegensatze der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Notwendigkeit hat. Die Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit, die sich notwendig äußerlich und in einer objektiven Einheit ausdrückt, differenzirt sich in dieser Erscheinung selbst wieder nach zwei Seiten und hat eine verschiedene Gestalt, je nachdem sie im Realen oder Idealen ausgedrückt wird. Die vollkommene Erscheinung derselben im ersten ist der vollkommene Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles, was notwendig, zugleich frei und alles frei Geschehende zugleich notwendig ist. Indem das äußere und öffentliche Leben in einer objektiven Harmonie jener beiden verschwand, mußte es durch das subjektive in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der Staat in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin beide eins sind. In seiner Absolutheit mußte er das Entgegengesetzte für die Erscheinung verdrängen, eben deswegen, weil er es begriff: wie der griechische Staat keine Kirche kannte, wenn man nicht die Mysterien dafür rechnen will, die aber selbst nur ein Zweig

des öffentlichen Lebens waren; seit die Mysterien exoterisch sind, ist der Staat dagegen esoterisch, da in ihm nur das einzelne im Ganzen, zu welchem es im Verhältnisse der Differenz ist, nicht aber das Ganze auch im einzelnen lebt. In der realen Erscheinung des Staates existierte die Einheit in der Vielheit, so daß sie völlig mit ihr eins war. Mit der Entgegensetzung beider sind auch alle anderen in dieser begriffenen Gegensätze im Staate hervorgetreten. Die Einheit mußte das Herrschende werden, aber nicht in der absoluten, sondern abstrakten Gestalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist. Im Gegenteile mußte die Vielheit oder Menge durch ihre Entgegensetzung mit der Einheit selbst ganz in Einzelnheit zerfallen und hörte auf, Werkzeug des Allgemeinen zu sein. Wie die Vielheit in der Natur als Einbildung der Unendlichkeit in die Endlichkeit wieder absolut in sich Einheit und Vielheit ist, so war in dem vollkommenen Staate die Vielheit eben dadurch, daß sie zu einer abgeschlossenen Welt im Sklavenstande organisiert war, innerhalb derselben absolut die gesonderte, aber eben deswegen in sich bestehende reale Seite des Staates, während aus dem gleichen Grunde die Freien in dem reinen Äther eines idealen und dem der Ideen gleichen Lebens sich bewegten. Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung wie die alte die der reinen Sonderung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sklaverei mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freies Bestehen der einen oder anderen hervorgebracht. Die Entgegensetzung der Einheit und der Vielheit machte in dem Staate die Mittler notwendig, die aber in dieser Mitte von Herrschen und Beherrschtsein zu keiner absoluten Welt sich ausbildeten und nur in der Entgegensetzung waren, niemals aber eine unabhängige, ihnen eigentümlich innenwohnende und wesentliche Realität erlangten."

Schelling spielt hier offenbar auf die Erfolglosigkeit der politischen Freiheitsbestrebungen der Mittelstände an, die trotz allen Revolutionen und scheinbaren Errungenschaften doch „in

der Mitte zwischen Herrschen und Beherrschtsein zu keiner absoluten Welt sich ausbildeten, und nur in der Entgegensetzung", (d. h. Opposition) verblieben. Nur weist er auf den Weg hin, den die Wissenschaft vom Staate, unbeirrt von politischen Einseitigkeiten zu gehen habe, um das Ziel aller Wissenschaft „das Absolute" zu begreifen.

„Das erste Streben eines jeden, der die positive Wissenschaft des Rechtes und des Staates selbst als ein Freier begreifen will, müßte dieses sein, sich durch Philosophie und Geschichte die lebendige Anschauung der späteren Welt und der in ihr notwendigen Formen des öffentlichen Lebens zu verschaffen. Es ist nicht zu berechnen, welche Quelle der Bildung in dieser Wissenschaft eröffnet werden könnte, wenn sie mit unabhängigem Geiste, frei von der Beziehung auf den Gebrauch und an sich behandelt würde.

„Die wesentliche Voraussetzung hierzu ist die echte und aus Ideen geführte Konstruktion des Staates, eine Aufgabe, von welcher bis jetzt die Republik des Platon die einzige Auflösung ist. Obgleich wir auch hierin den Gegensatz des Modernen und Antiken anerkennen müssen, wird dieses göttliche Werk doch immer das Urbild und Muster bleiben. Was sich über die wahre Synthesis des Staates in dem gegenwärtigen Zusammenhange aussprechen ließ, ist im vorhergehenden wenigstens angedeutet und kann ohne die Ausführung oder die Hinweisung auf ein vorhandenes Dokument nicht weiter erklärt werden. Ich beschränke mich daher auf die Anzeige desjenigen, was in der bisherigen Behandlung des sogenannten Naturrechtes allein beabsichtigt und geleistet worden ist.

„Fast am hartnäckigsten hat in diesem Teile der Philosophie sich das analytische Wesen und der Formalismus erhalten. Die ersten Begriffe wurden entweder aus dem römischen Rechte oder von irgend einer eben gangbaren Form hergenommen, so daß das Naturrecht nicht nur alle möglichen Triebe der menschlichen Natur, die ganze Psychologie, sondern auch alle erdenklichen Formeln nach und nach durchgewandert ist. Durch

Analyse derselben wurde eine Reihe formaler Sätze gefunden, mit deren Hilfe man nacher in der positiven Jurisprudenz aufzuräumen hoffte.

„Besonders haben Kant'sche Juristen diese Philosophie als Magd ihrer Scienz zu brauchen fleißig angefangen und zu diesem Behufe auch richtig immer das Naturrecht reformiert. Diese Art des Philosophirens äußert sich als ein Schnappen nach Begriffen, gleichviel welcher Art sie sind, nur daß sie eine Einzelheit seien, damit der, welcher sie aufgefangen, durch die Mühe, die er sich gibt, die übrige Masse nach ihr zu verziehen, sich das Ansehen eines eigenen Systems geben könne, das aber dann in kurzer Zeit wieder durch ein anderes eigenes verdrängt wird u. s. w.

„Das erste Unternehmen, den Staat wieder als reale Organisation zu konstruieren, war Fichte's Naturrecht. Wenn die bloß negative Seite der Verfassung, die nur auf Sicherstellung der Rechte geht, isoliert und wenn von aller positiven Veranstaltung für die Energie die rhythmische Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens abstrahiert werden könnte, so würde sich schwerlich überhaupt ein anderes Resultat oder eine andere Form des Staates ausfindig machen lassen, als in jenem dargestellt ist. Aber das Herausheben der bloß endlichen Seite dehnt den Organismus der Verfassung in einen endlosen Mechanismus aus, in dem nichts Unbedingtes angetroffen wird.

„Überhaupt aber kann allen bisherigen Versuchen die Abhängigkeit ihres Bestrebens vorgeworfen werden, nämlich eine Einrichtung des Staates zu ersinnen, damit jenes oder dieses erreicht werde. Ob man diesen Zweck in die allgemeine Glückseligkeit, in die Befriedigung der sozialen Triebe der menschlichen Natur oder in etwas rein Formales, wie das Zusammenleben freier Wesen unter den Bedingungen der möglichsten Freiheit, setzt, ist in jener Beziehung völlig gleichgültig. Denn in jedem Falle wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und abhängig begriffen. Alle wahre Konstruktion ist ihrer Natur nach absolut und immer nur auf eins, auch in der besonderen

Form, gerichtet. Sie ist z. B. nicht Konstruktion des Staates als solchen, sondern des **absoluten Organismus** in der Form des Staates. Diesen konstruieren heißt also nicht, ihn als Bedingung der Möglichkeit von irgend etwas Äußerem fassen, und übrigens, wenn er nur vorerst als das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens dargestellt ist, wird er auch von selbst alle Zwecke erfüllen, wie die Natur nicht ist, damit ein Gleichgewicht der Materie sei, sondern dieses Gleichgewicht ist, weil die Natur ist" [1]).

Man muß sich in den dunklen und schwer verständlichen philosophischen Jargon Schelling's versenken und ihn verstehen lernen, um die tiefen Gedanken zu würdigen, die wie Perlen auf tiefem Meeresgrunde unter der Decke dieser spekulativen Abstraktionen ruhen.

Man konnte sich am Anfang des 19. Jahrhunderts noch nicht entschließen, die menschliche „Freiheit", von der damals Europa noch wiederhallte, zu opfern und der Philosoph, der statt derselben überall nur Notwendigkeit und das „Absolute" sieht und nach der Freiheit vergebens ausspähet, hat seine liebe Not, diese seine traurige Erfahrung seinem Auditorium und seinen Lesern mundgerecht zu machen. Daher die schüchtern-dunkle Sprache und das mühevolle Bestreben, die Hoffnung auf eine mögliche einstige Versöhnung und Harmonie zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuell-accidentiellem und Absolutem aufrecht zu erhalten.

In beiden Dingen, im philologischen Jargon und in der Lehre vom Absoluten war Hegel Schelling's Schüler und Nachfolger; doch hat der Schüler den Meister weit überflügelt, sogar **viel zu weit**.

## **Hegel** (1770-1831).

§ 96. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ein Stuttgarter, studierte in Tübingen Theologie und Philosophie, war als theo-

---

1) Gesammelte Werke. B. V. S. 314—316.

logischer Kandidat Hauslehrer in der Schweiz, habilitierte sich 1801 in Jena für Philosophie, wurde daselbst, später in Heidelberg Professor, bis er 1818 nach Berlin an Stelle Fichte's berufen wurde, wo er bis zu seinem Tode mit außerordentlichem Erfolg und europäischer Sensation Philosophie dozierte.

Wie schon erwähnt, wurde er durch die Schelling'sche „Naturphilosophie" angeregt. Er erweiterte und potenzierte die Schelling'sche Lehre vom Absoluten, indem er dessen Manifestation nicht nur im Staat und in der ganzen Weltgeschichte sah, sondern indem er dieses Absolute zugleich für das absolut Sittliche, für die Sittlichkeit selbst erklärte. So weit konnte sein Standpunkt noch immer gerechtfertigt werden. Zu weit gieng er, indem er dieses Absolute willkürlich in Stücke tranchierte und mit diesen einzelnen Stücken gewissermaßen Jongleurkünste trieb, bald ein Stück sich im Orient „setzen" (Thesis), im klassischen Altertum ein anderes Stück sich jener „Thesis" entgegensetzen ließ (Antithesis), um schließlich (im preußischen Königtum) sich beide Stücke zusammenfinden ließ (Synthese). Mittelst solcher dialektischen Kunststücke mit dem Absoluten verstand er die Weltgeschichte fesselnd zu machen, indem er da, wo bisher niemand einen Sinn finden konnte, scheinbar ein stufenweises Aufsteigen des Absoluten zur höchsten Sittlichkeit und Vernunft nachwies. Und da diese höchste Stufe der Äußerung des Absoluten gerade in Preußen erreicht wurde, so ward die Hegel'sche Philosophie bald die protegierte preussische Regierungsphilosophie, und der Minister Altenburg stellte nur mehr Hegelianer als Philosophieprofessoren an preußischen Universitäten an. Dazu trug gewiß auch nicht wenig die philosophisch-diplomatische Glorifizierung des Staates bei, die jede Regierung auf die momentanen Zustände ihres Staates beziehen konnte. Denn nach Hegel ist der Staat „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Willen, der sich denkt und weiß und das was er weiß, und insofern er es weiß vollführt." „Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantionellen Willens... das an und für sich Vernünftige."

Endlich noch „ist der Staat die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ [1]). Diese Sätze illustrieren auch die geschraubt-philosophische Schreibart Hegel's, die seiner Zeit imponierte, weil man darunter, weiß Gott welche Genialität vermutete, während er nur ein Spiel mit leeren Begriffen und Worten trieb, indem er in allen möglichen Dingen das „Absolute“, die „Substanz“, den „absoluten Geist“ hausen ließ; die „Notwendigkeit und Freiheit“ bald sich vereinigen, bald sich entgegensetzen ließ, und was dergleichen dialektische Kunststücke mehr waren. Gewiß, das Urteil Schopenhauer's [2]) über Hegel, daß er „ein unverschämter Scharlatan“, ein „Hanswurst Schelling's“ war, der „nur eine Kunst wirklich verstanden, nämlich die, die Deutschen bei der Nase zu führen“ — ist zu scharf. Hegel hat anregend gewirkt. Er deutete diejenigen Punkte an, wo sich Probleme befinden; er ahnte dieselben, nur war die Zeit ihrer Lösung noch nicht gekommen. Seine Schuld ist nur, daß er vorgibt diese Probleme zu lösen, während er nur mit Begriffen und Worten spielt. Denn schließlich bedeutet all seine Dialektik, in deren Mittelpunkt die Substanz und das Absolute steht, daß auch die Weltgeschichte und die Entwicklung der Staaten ein Naturprozeß ist, der sich nach festen Naturgesetzen abspielt. Da aber die Zeit noch fern war, das Wesen dieses Naturprozesses oder gar die dieselben beherrschenden Gesetze zu erkennen und Hegel seiner richtigen Ahnung irgend einen Ausdruck geben wollte, verfiel er in die leere Dialektik, die sich allerdings wie Scharlatanerie ausnimmt und doch nichts anderes ist als der ohnmächtige Versuch, dem Problem des geschichtlichen und sozialen Lebens beizukommen.

Dieser Versuch, nicht der erste und nicht der letzte, mußte gemacht werden. Daß Hegel dabei in die philosophische „Scharlatanerie“ hineingeriet, war weniger seine Schuld als sein Verhängnis. Ihm bleibt trotz alledem und alledem das epochale Verdienst, nicht nur seine Zeitgenossen, sondern auch noch die

---

1) Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft. 1821. § 257—259.

2) Sämtliche Werke (Reclam). B. IV. S. 36, 42, 43.

ihm folgenden Generationen vielfach angeregt und auf die ungelösten Probleme des sozialen und geschichtlichen Lebens hingewiesen zu haben.

* * *

Zur Charakteristik Hegel'scher Schreibart mögen folgende Stellen aus seiner Rechtsphilosophie über den Staat dienen. Nachdem er erklärte, daß der „Staat die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ sei, erklärt er sich über diese letztere folgendermaßen: „Die konkrete Freiheit besteht darin, daß die persönliche Einzelnheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die Anerkennung ihres Rechtes für sich im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zweckes bewußte Wirksamkeit haben. Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheuere Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extrem der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in in ihm selbst diese zu erhalten.

„Gegen die Sphären des Privatrechtes und Privatwohles, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, ist der Staat einerseits eine äußerliche Notwendigkeit und ihre höhere Macht, deren Natur ihre Gesetze sowie ihre Interessen untergeordnet und davon abhängig sind, aber andererseits ist er ihr immanenter Zweck und hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen Endzweckes und des besonderen Interesses der Individuen darin, daß sie insofern Pflichten gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben.

„Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffes, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein, teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die Menge zu, so daß diese Zuteilung am einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt erscheint.

„In diesen Sphären, in denen seine Momente, die Einzelnheit und Besonderheit, ihre unmittelbare und reflektierte Realität haben, ist der

Geist als ihre in sie scheinende objektive Allgemeinheit, als die Macht des Vernünftigen in der Notwendigkeit, nämlich als die in den beiden vorigen Abschnitten betrachteten Institutionen.

„Die Individuen der Menge, da sie selbst geistige Naturen und damit das gedoppelte Moment, nämlich das Extrem der für sich wissenden und wollenden Einzelheit und das Extrem der das Substantielle wissenden und wollenden Allgemeinheit, in sich enthalten und daher zu dem Rechte dieser beiden Seiten nur gelangen, insofern sie sowohl als Privat- wie als substantielle Personen wirklich sind, erreichen in jenen Sphären teils unmittelbar das erstere teils das andere so, daß sie in den Institutionen als dem an sich seienden Allgemeinen ihrer besonderen Interessen ihr wesentliches Selbstbewußtsein haben, teils daß sie ihnen ein auf einen allgemeinen Zweck gerichtetes Geschäft und Tätigkeit in der Korporation gewähren.

„Diese Institutionen machen die Verfassung, d. h. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, im besonderen aus und sind darum die feste Basis des Staates sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die besondere Freiheit realisiert und vernünftig, damit in ihnen selbst an sich die Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit vorhanden ist.....

„Aber der Geist ist nicht nur als diese Notwendigkeit und als ein Reich der Erscheinung, sondern als die Idealität derselben und als ihr Inneres sich objektiv und wirklich. So ist diese substantielle Allgemeinheit sich selbst Gegenstand und Zweck und jene Notwendigkeit hierdurch sich eben so sehr in Gestalt der Freiheit.

„Die Notwendigkeit in der Idealität ist die Entwickelung der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als subjektive Substantialität die politische Gesinnung, als objektive in Unterscheidung von jener der Organismus des Staates, der eigentlich politische Staat und seine Verfassung.....

„Die politische Gesinnung, der Patriotismus überhaupt, als die in Wahrheit stehende Gewißheit und das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit wirklich vorhanden ist, sowie sie durch das ihnen gemäße Handeln ihre Betätigung erhält.

Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staates. Dieser Organismus ist die Entwickelung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiven Wirklichkeit. Diese unterschiedenen Seiten sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die Natur des Begriffes bestimmt sind, auf

notwendige Weise hervorbringt und, indem es eben so seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich erhält; dieser Organismus ist die politische Verfassung.

„Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist, ist erstens seine abstrakte Wirklichkeit oder Substantialität. Aber sie ist zweitens seine Notwendigkeit, als sie sich in die Begriffsunterschiede seiner Wirksamkeit dirimiert, welche durch jene Substantialität eben so wirkliche feste Bestimmungen, Gewalten sind. Drittens, eben diese Substantialität ist aber der als durch die Form der Bildung hindurchgegangene, sich wissende und wollende Geist. Der Staat weiß daher, was er will, und weiß es in seiner Allgemeinheit als Gedachtes. Er wirkt und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen und nach Gesetzen, die es nicht nur an sich, sondern fürs Bewußtsein sind und eben so, insofern seine Handlungen sich auf vorhandene Umstände und Verhältnisse beziehen, nach der bestimmten Kenntnis derselben . . . . .

„Die politische Verfassung ist fürs erste die Organisation des Staates und der Prozeß seines organischen Lebens in Beziehung auf sich selbst, in welcher er seine Momente innerhalb seiner selbst unterscheidet und sie zum Bestehen entfaltet. Zweitens ist er als eine Individualität ausschließendes Eins, welches sich damit zu anderen verhält, seine Unterscheidung also nach außen kehrt und nach dieser Bestimmung seine bestehenden Unterschiede innerhalb seiner selbst in ihrer Idealität setzt."

Dieses Pröbchen Hegel'scher Staatsphilosophie genügt wohl, um es begreiflich zu machen, daß dieser Weg zur Erforschung und wissenschaftlicher Bewältigung der staatlichen Probleme allen ernsten und denkenden Menschen gründlich verleidet wurde. Neben vielen Anregenden, das in seiner abstrackten Philosophie enthalten war, hat also Hegel jedenfalls auch das ungewollte Verdienst, von dem Wege unfruchtbarer Spekulation abgeschreckt zu haben und mittelbare Ursache gewesen zu sein, daß sich Rechtshistoriker und Staatstheoretiker viel mehr als es bisher geschah, historischen Forschungen hingaben, und daß auf lange Zeit alle Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie in Acht und Bann erklärt wurde.

## Arthur Schopenhauer (1788-1860).

§ 97. Insoferne der Staat nur eine Einzelerscheinung in der ganzen Welt der Erscheinungen ist, ein Stück Natur, so fördern seine Erkenntnis nicht nur die speziellen Staatstheoretiker, son-

dern alle diejenigen, welche die Erkenntnis dieser gesamten Erscheinungswelt und der gesamten Natur fördern, auch wenn sie speziell vom Staate nicht handeln. Es sind das in erster Reihe die Naturforscher, sodann die Philosophen. Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte aber keinen größeren Philosophen als Arthur Schopenhauer. Trotzdem er sich zu den leitenden Philosophen seiner Zeit, insbesondere zu Hegel, wie wir gesehen haben, in schroffem Widerstreit befand, namentlich über diesen letzteren die volle Schale seines Spottes und Unwillens ausgoß und zwar teilweise berechtigt, so hat er doch gewiß unbewußt nur an demselben Problem weiter gearbeitet, an dem seit Kant die ganze damalige deutsche Philosophie sich abmühte, an der Erkenntnis des Wesens der Welt, des Kant'schen „Dings an sich.“ Und insoferne auch der Staat ein Stück dieser Welt ist, so enthält dieses Problem auch einen Teil des Staatsproblems. Wir sahen, wie Hegel sich abmüht, uns im Staate die Manifestation des „absoluten Geistes“ nachzuweisen. Schopenhauer, der an Hegel kein gutes Haar läßt, tut auch nichts anderes als das Wesen der Welt der Erscheinungen uns in seiner Weise erklären zu wollen, und indem er uns die „Welt als Willen“ erklärt, bezieht sich ja diese Erklärung auf all und jeden Teil dieser Welt, also auch auf den Staat.

Was soll das nun aber heißen, daß die Welt, die im erkennenden Menschen eine Vorstellung ist, in ihrem Wesen ein Wille ist? Das ist ein genialer Gedanke, der gewiß berechtigt ist und gewiß eine Wahrheit, wenn auch nicht die ganze enthält. Hören wir zunächst Schopenhauer's Erklärung selbst: „Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wenn wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Teil unseres eigenen Lebens erscheinen sehen, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, daß es nämlich nichts anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt

seinen Spiegel, seine Objektität und da, was der Wille will, immer das Leben ist, aber weil dasselbe nichts weiter als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist, so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen: der Wille, sagen: der Wille zum Leben.

„Da der Wille das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist; das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung aber nur der Spiegel des Willens, so wird diese den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten. Und wenn Wille da ist, wird auch Leben, Welt da sein. Dem Willen zum Leben ist also das Leben gewiß, und so lange wir vom Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein, auch nicht beim Anblick des Todes.

„Wohl sehen wir das Individuum entstehen und vergehen, aber das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis befangene Erkenntnis; für diese freilich empfängt es sein Leben wie ein Geschenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verlust jenes Geschenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philosophisch, d. h. nach seinen Ideen betrachten und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an sich in allen Erscheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuschauer aller Erscheinungen, von Geburt oder von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erscheinung des Willens, also zum Leben und es ist diesem wesentlich, sich in Individuen darzustellen, welche entstehen und vergehen, als flüchtige in der Form der Zeit auftretende Erscheinungen desjenigen, was an sich keine Zeit kennt, aber gerade auf die besagte Weise sich darstellen muß, um sein eigentliches Wesen zu objektivieren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weise zum Leben und halten sich das Gleichgewicht als wechselseitige Bedingungen von einander, oder wenn man etwa den Ausdruck liebt, als Pole der gesamten Lebenserscheinung. Die weiseste aller Mythologien, die indische, drückt dieses dadurch aus, daß sie

gerade dem Gotte, welcher die Zerstörung, den Tod simbolisiert (wie Brama die Zeugung und Wishnu die Erhaltung), daß sie, sage ich, gerade dem Schiwa zugleich mit dem Halsband von Totenköpfen, den Lingam zum Attribut gibt, dieses Symbol der Zeugung, welche also hier als Ausgleichung des Todes auftritt, wodurch angedeutet wird, daß Zeugung und Tod wesentlich Correlate sind, die sich gegenseitig neutralisieren und aufheben. — Ganz dieselbe Gesinnung war es, welche Griechen und Römer antrieb, die kostbaren Sarkophage geradeso zu verzieren, wie wir sie noch sehen, mit Festen, Tänzen, Hochzeiten, Jagden, Tierkämpfen, Bacchanalien, also mit Darstellungen des gewaltigsten Lebensdranges, welchen sie nicht nur in solchen Lustbarkeiten, sondern sogar in wollüstigen Gruppen, selbst bis zur Begattung von Satyren und Ziegen uns vorführen. Der Zweck war offenbar, vom Tode des betrauerten Individuums mit dem größten Nachdruck auf das unsterbliche Leben der Natur hinzuweisen und dadurch, wenn gleich ohne abstraktes Wissen anzudeuten, daß die ganze Natur die Erscheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben ist. Die Form dieser Erscheinung ist Zeit, Raum und Kausalität, mittelst dieser aber Individuation, die es mit sich bringt, daß das Individuum entstehen und vergehen muß, was aber den Willen zum Leben, von dessen Erscheinung das Individuum gleichsam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen ist, so wenig anficht, als das ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieses, sondern die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist und auf deren Erhaltung sie mit allem Ernst dringt, indem sie für dieselbe so verschwenderisch sorgt durch die ungeheure Überzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebs. Hingegen hat das Individuum für sie keinen Wert und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in diesem unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich sind; daher sie stets bereit ist, das Individuum fallen zu lassen, welches demnach nicht nur auf tausendfache Weise durch die unbedeutendsten Zufälle dem Untergang ausgesetzt, sondern ihm schon ursprünglich bestimmt ist

und ihm von der Natur selbst entgegengeführt wird, von dem Augenblick au, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv spricht hiedurch die Natur selbst die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentlich Realität haben, d. h. vollkommene Objektität des Willens sind....' (Welt als Wille Buch IV, § 54).

Es ist klar, daß Schopenhauer mit dieser Erklärung das von Kant aufgeworfene Problem des Dinges an sich, das Schelling als das Absolute anspricht und Hegel als den absoluten Geist im Ablauf der Geschichte nachweist, einer endlichen Lösung viel näher bringt, als seine Vorgänger. Sein Erklärungsversuch ist nämlich schon aus dem Grunde wirksamer, weil er uns verständlich ist. Denn wenn Kant uns sagt, daß hinter den Erscheinungen ein Ding an sich steckt, so weckt das in uns gar keine Vorstellungen. Das Ding an sich ist ein X und nichts mehr. Auch unter dem Schelling'schen Absoluten und dem Hegel'schen absoluten Geist oder der Substanz wissen wir nicht, was wir uns vorstellen sollen; alle auf solchen räthselhaften Begriffen beruhenden Erklärungen erklären uns daher gar nichts.

Wenn uns aber Schopenhauer sagt, daß dieses hinter den Erscheinungen steckende Ding der „Wille zum Leben" ist, so weckt diese Erklärung in uns eine ganze Reihe von Vorstellungen und bringt uns eine Unzahl von Tatsachen in Erinnerung, die diesen Begriff als einen wahren und wirklichen erweisen. Schopenhauer hat uns damit eine wirkliche Qualität dieses Dinges an sich angegeben, an die wir sofort glauben können, da uns unzälige Tatsachen dieselben auf Schritt und Tritt und wohin wir nur unser Auge wenden, bestätigen. Denn dieser Wille äußert sich uns ja überall als die Verharrungstendenz alles Seins, zu dessen Erklärung die Physiker die Kraft der Trägheit konstruierten. Alles Seiende hat die Tendenz zu verharren, zu bleiben, sich zu erhalten. Daher ist das Wesen alles Seienden ein Wille; die ganze Welt ein Wille. Das war ein erlösendes Wort — nach langer Zeit unklaren Tastens der spekulativen Philosophie, nach unendlichem, unklarem und unver-

ständlichem Wortschwall und abstrakt-philosophischer Phrasendrescherei ein einfacher und klarer Gedanke.

Kein Wunder denn auch, daß die Zunftphilosophen sich darüber ärgerten, daß er ihnen nicht früher eingefallen ist und ihn zunächst „totschweigen" wollten, und daß der so behandelte Schopenhauer, der sich des ganzen Wertes seines genialen Gedankens wohl bewußt war, gegen die tonangebenden „Philosophieprofessoren", die ihn „totschweigen" wollten, wutschnaubend sich in Schmähungen erging. Doch das sind beiderseitige Kleinlichkeiten, wie sie alles menschliche Tun und Lassen auf Schritt und Tritt begleiten. Das Wichtigste dabei ist, daß die Entwicklung des Welt- daher auch des Staatsproblems wieder an einem wichtigen Wendepunkt angelangt war.

## Weltidee und Staatsidee bei Schopenhauer.

§ 98. Geben wir uns nun Rechenschaft darüber, welche Konsequenzen sich aus dem Schopenhauer'schen Gedanken für das Staatsproblem ergeben.

Zunächst ist darnach der Staat eine notwendige Erscheinung, er ist also keineswegs ein Werk menschlicher Willkür und keine zweckbewußt von Menschen geschaffene Einrichtung. Denn wenn „der ganze Inhalt der Natur, ihre gesamten Erscheinungen, durchaus notwendig sind, und die Notwendigkeit jedes Teils, jeder Erscheinung, jeder Begebenheit, sich jedesmal nachweisen läßt, indem der Grund zu finden sein muß, von dem sie als Folge abhängt" und dieser Satz „keine Ausnahme leidet": so muß auch der Staat eine solche Notwendigkeit sein, und der Grund seines Entstehens „muß zu finden sein."

Ferner, da der Wille „das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist", so muß auch der Staat als Teil dieser Welt der Erscheinungen einen Willen repräsentieren, von einem Willen beseelt sein. Daß Letzteres tatsächlich der Fall ist, ist nicht schwer zu beweisen. Denn in jedem Staat ist tatsächlich, wie in jedem Lebewesen ein „Wille zum Leben" im Selbsterhaltungstrieb offenbar vorhanden. Auch das ist un-

verkennbar, daß dieser im Staate verkörperte Wille „ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist“, der „durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung (durch die Staatstheorien) die Erkenntnis von seinem Wollen . . . erhält.“ Bisher passen also die Folgerungen aus der Schopenhauer'schen Weltanschauung vollkommen auf den Staat.

Zugleich aber sind diese Folgerungen unvereinbar mit einer individualistischen Auffassung des Staates. Denn weder ist der Staat ein in Freiheit geschaffenes Menschenwerk, noch kann der in ihm sich verkörpernde Wille ein menschlicher Wille sein, geschweige denn der Wille einer zeitlich und örtlich gegebenen Menschengruppe oder gar eines Einzelnen. Damit ist der Staat der Naturrechtslehre, der zu bestimmtem, bewußtem Zwecke geschaffen wird und „vernünftige“, d. h. den örtlich und zeitlich gegebenen Menschen als vernünftig erscheinende Aufgaben zu lösen hat, ein für allemal beseitigt. Vielmehr ist der Staat eine notwendige Erscheinung mit einem ihm immanenten, nicht menschlichen sondern höchstens staatlichen Willen, dem sich die zufällig in Erscheinung tretenden Individuen (die wie die Wassertropfen im Strome mit dem Staate fließen, in ihm entstehen und vergehen, ob sie wollen oder nicht), fügen müßen, ohne über ihn die mindeste Macht zu haben. — Das folgt unvermeidlich aus der Schopenhauer'schen Idee von der „Welt als Willen“ für die Erkenntniß des Wesens des Staates.

Welche Forderungen ergeben sich aber aus dieser Folgerung für den Aufbau der Wissenschaft vom Staate? Diese müßte uns darnach am wirklichen Naturprozeß der Staatenbildung, wie er sich in der Wirklichkeit abspielt, aufzeigen und nachweisen, daß er in seinen konkreten Vorgängen jener Idee vollkommen entspricht und jene philosophische Erkenntnis vom Wesen des Staates in all und jedem bestätigt: sie müßte uns zeigen, wie jener „Wille“, jener „blinde, unaufhaltsame Drang“ in der Bildung des Staates sich verkörpert, wie und auf welche Weise dieser „Wille“ die Individuen beherrscht und sie Zielen entgegenführt, die nicht ihre bewußten, individuellen Ziele sind, nicht ihren bewußt — beabsichtigten, „vernünftig“

überlegten und menschlich — reflektierten Zwecken entsprechen, mit letzteren sich keineswegs decken. Bietet uns Schopenhauer's Staatstheorie einen solchen aus seiner eigenen Weltanschauung sich ergebenden Aufbau und von ihr geforderten Nachweis? Keineswegs. Schopenhauer hat die Konsequenzen seiner eigenen Weltidee für die Wissenschaft vom Staate nicht gezogen, vielmehr steht seine Staatstheorie ganz auf dem Boden des zu seiner Zeit noch allgemein herrschenden Naturrechtes; er hat seine eigene Weltidee in der konkreten Erscheinung des Staates nicht nachzuweisen vermocht, er hat die Spiegelung und Verkörperung seiner Weltidee im Staate nicht gesehen und sein naturrechtlich konstruierter Staat steht ganz außerhalb seines „Weltwillens" und ist in all und jedem eine, nach Weise der Naturrechtslehrer konstruierte — menschliche Anstalt, die menschliche Zwecke verfolgt, menschliche Willen verkörpert und menschlich ihre Aufgaben zu erfüllen hat. Dafür mögen seine folgenden Ausführungen über den Staat den Beweis liefern.

Den Ausgangspunkt seiner Staatstheorie nimmt Schopenhauer vom Begriff des „Unrechts", welches ihm die positive Grundlage des seine Negation bildenden „Rechts" ist. Da nämlich der „Wille" die „Selbstbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darstellt, geht er, vermöge des Allen eigentümlichen Egoismus, sehr leicht in einem Individuum über diese Bejahung hinaus, bis zur Verneinung desselben im andern Individuo erscheinenden Willens. Der Wille des ersteren bricht in die Grenze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder den fremden Leib selbst zerstört oder verletzt, oder aber auch indem es die Kräfte jenes fremden Leibes seinem Willen zu dienen zwingt, statt dem in jenem fremden Leibe selbst erscheinenden Willen: also wenn es dem als fremder Leib erscheinenden Willen die Kräfte dieses Leibes entzieht und dadurch die seinem Willen dienende Kraft über die seines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich seinen eigenen Willen über seinen eigenen Leib hinaus bejaht, mittelst Verneinung des in einem fremden Leibe erscheinenden Willens. Dieser Einbruch in die Grenze fremder

Willensbejahung ist von jeher deutlich erkannt und der Begriff desselben durch das Wort Unrecht bezeichnet worden" (IV, § 62).

Dieses Unrecht „drückt sich in concreto am vollendetsten, eigentlichsten und handgreiflichsten aus im Kannibalismus." „Ferner stellt das Unrecht sich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange desselben zur Sklaverei, endlich in Angriff des fremden Eigentums.... Die Ausübung des Unrechts geschieht entweder durch Gewalt oder durch List .... Jede Lüge, wie jede Gewalttätigkeit ist Unrecht .... Die vollkommenste Lüge aber ist der gebrochene Vertrag ...." Denn bricht jemand einen Vertrag, so hat er den andern Teil getäuscht, den Willen des andern Teils nach seiner Absicht gelenkt, „die Herrschaft seines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, also ein vollkommenes Unrecht begangen. Hierauf gründet sich die moralische Rechtmäßigkeit und Giltigkeit der Verträge."

„.... Der Begriff Unrecht ist der ursprünliche und positive, der ihm entgegengesetzte des Rechts ist der abgeleitete und negative. Denn wir müssen uns nicht an die Worte sondern an die Begriffe halten. In der Tat würde nie von Recht geredet worden sein, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff Recht enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts ..." „.... Unrecht und Recht sind bloß moralische Bestimmungen d. h. solche, welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich, Gültigkeit haben." Diese innere Bedeutung „kündigt sich im Bewußtsein unmittelbar an" denn sowohl das Unrechttun ist von einem innern Schmerz begleitet (Gewissensangst) wie andererseits der Unrechtleidende „sich der Verneinung seines Willens .... schmerzlich bewußt ist." Diese moralische Bedeutung haben Recht und Unrecht „auch im Naturzustande ohne alles positive Gesetz" und bildet „die Grundlage und den Gehalt dessen, was man deshalb Naturrecht genannt hat, besser aber moralisches Recht" nennen sollte. Dieser Naturzustand unterscheidet sich dadurch von dem

Leben im Staate, daß es im Naturzustand von jedem bloß abhängt, „in jedem Falle nicht Unrecht zu tun, keineswegs aber nicht Unrecht zu leiden, welches von seiner zufälligen, äußern Gewalt abhängt". An dem „Widerstreit der Individuen" aber hat „ein sehr großer Teil des dem menschlichen Leben wesentlichen Leidens seine stets fließende Quelle" (da Unrecht allerseits gelitten werden muß).

„Die allen Individuen gemeinsame Vernunft, welche sie nicht wie die Tiere bloß den einzelnen Fall, sondern auch das Ganze in Zusammenhang abstrakt erkennen läßt, hat sie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einsehen gelehrt und sie auf das Mittel bedacht gemacht, dasselbe zu verringern oder womöglich aufzuheben, durch ein gemeinschaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinschaftlich daraus hervorgehenden Vorteil überwogen wird." „Die Vernunft erkannte, daß, sowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichst gleichförmig zu verteilen, das beste und einzige Mittel sei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen, dadurch, daß auch Alle dem durch des Unrechtun zu erlangenden Genuß entsagten. Dieses also von dem, durch den Gebrauch der Vernunft, methodisch verfahrenden und seinen einseitigen Standpunkt verlassenden Egoismus leicht ersonnene und allmählich vervollkommente Mittel ist der Staatsvertrag oder das Gesetz."

Damit ist nun Schopenhauer trotz seiner genialen Weltwillenstheorie auf dem Umwege über die sehr abstrakt-philosophische „Unrechts"-lehre glücklich beim alten Inventarstück alles Naturrechts, dem Staatsvertrage, angelangt. Wohl weiß er es, daß er in diesem Punkte nicht Pfadfinder ist. „Wie ich hier den Ursprung desselben (des Staatsvertrages) angebe, stellt ihn schon Plato in der Republik dar" sagt er. Aber ihm scheint „jener Ursprung der wesentlich einzige und durch die Natur der Sache gesetzte." „Auch kann der Staat in keinem Lande, je eine andere gehabt haben, weil eben erst diese Entstehungsart, dieser Zweck, ihn zum Staat macht, wobei es aber gleichviel ist, ob der in jedem bestimmten Volk ihm vorhergegangene

Zustand der eines Haufens von einander unabhängigen Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrscht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da, erst durch jene gemeinsame Übereinkunft entsteht er und je nachdem diese Übereinkunft mehr oder weniger unvermischt ist mit Anarchie oder Despotie, ist auch der Staat vollkommen oder unvollkommen. Die Republiken tendieren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb ersonnene Mittelweg der konstitutionellen Monarchie tendiert zur Herrschaft der Faktionen. Um einen vollkommenen Staat zu gründen, muß man damit anfangen, Wesen zu schaffen, deren Natur es zuläßt, daß sie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen. Bis dahin aber läßt sich schon etwas dadurch erreichen, daß es *eine* Familie gibt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich ist, so daß sie, wenigstens in Hauptsachen, nie das Eine ohne das Andere befördern kann. Hierauf beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie."

Diese letzteren Ausführungen Schopenhauer's enthalten nichts Neues, insbesondere aber enthalten sie nichts, was eine logische Konsequenz seiner Weltwillenstheorie wäre.

Richtiger als die Entstehung des Staates beurteilt Schopenhauer das Wesen desselben, das er vom Standpunkt seiner „Unrechts"-Theroie betrachtet. So wie nämlich die Moral sich mit dem Unrecht-Tun befasse (um es abzustellen), so meint er „gehe die Staatslehre umgekehrt .... ganz allein auf das Unrecht-Leiden" (um nämlich den Einzelnen davor zu schützen). „Ja, ließe sich ein Unrechtun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer anderen Seite verknüpft wäre, so würde konsequent der Staat es keineswegs verbieten." Schopenhauer teilt also dem Staate ganz im Geiste des Liberalismus nur eine den Einzelnen beschützende Rolle zu, die Rolle des „Nachtwächters" wie man das nannte. Daher er denn von einer, positive Ziele förderndenTätigkeit des Staates nichts hören will; der Staat hat den Einzelnen vor Verletzungen zu schützen — und damit Punktum. „Denn damit Jeder vor Unrechtleiden geschützt sei,

hat man sich zum Staat vereinigt, dem Unrechttun entsagt und die Lasten der Erhaltung des Staates auf sich genommen." Eine positive Ingerenz des Staates zur Förderung der Interessen der Staatsbürger, sei es materieller oder moralischer, perhorresciert Schopenhauer. Es sei, sagt er, ein „sonderbarer Irrtum" zu behaupten „der Staat sei eine Anstalt zur Förderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach dieser hervor und sei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Als ob die innere Gesinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, sich von außen modifizieren und durch Einwirkung sich ändern ließe.

„Noch verkehrter, fährt er fort, ist das Theorem, der Staat sei die Bedingung der Freiheit im moralischen Sinne und dadurch der Moralität, da doch die Freiheit jenseits der Erscheinung, geschweige menschlicher Einrichtungen liegt. Der Staat ist wie gesagt so wenig gegen den Egoismus überhaupt und als solchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem sich wohlverstehenden, methodisch verfahrenden, vom einseitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden, und so durch Aufsummierung gemeinschaftlichen Egoismus Aller entsprungen und diesem zu dienen allein da ist, errichtet unter der richtigen Voraussetzung, daß reine Moralität d. h. Rechthandeln aus moralischen Gründen nicht zu erwarten ist, außerdem er selbst ja überflüssig wäre. Keineswegs also gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachteiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen allen wechselseitig hervorgehen und ihr Wohlsein stören, ist, dieses Wohlsein bezweckend, der Staat gerichtet" (IV, § 62).

Diese Ausführungen Schopenhauer's über das Wesen des Staates sind sehr wenig Schopenhauerisch. Denn aus seinem Weltwillen, der „erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist" (IV, § 54) könnte allerdings die Tatsache folgen, daß „jeder Alles für sich will, Alles besitzen will, wenigstens beherrschen und was sich ihm widersetzt, vernichten möchte" (IV, § 61) aber ein in vernünftiger Absicht mensch-

lich vernünftige Zwecke verfolgender, auf vernünftigem Vertrag basierter Staat folgt daraus nicht! In der Konstruktion des Staates ist Schopenhauer seiner Grundidee von der Welt als Willen untreu geworden, sein Staat ist der reine „Vernunftsstaat“ der Naturrechtslehrer, nur etwas pessimistisch gefärbt. Während andere Naturrechtslehrer aus ihrem Staatsvertrage heraus dem Staate auch positive, moralische Zwecke diktieren, ist Schopenhauer etwas nüchterner, und manchesterlicher und schreibt dem Staat mehr eine passive, negative Aufgabe vor. Aber die Konsequenz seiner Grundidee vom „erkenntnislosen, blinden, unaufhaltsamen Drang“, der das Wesen und den Kern der Welt bildet, hat er in seiner Theorie des Staates nicht gezogen. Denn wollte er das, er müßte uns zeigen:

1. daß der Staat nicht aus einem zweckbewußt, nach menschlich vernünftigen Erwägungen geschlossenen Vertrage, sondern aus einer notwendig blind und unaufhaltsam sich abspielenden Begebenheit hervorging;
2. daß dieser Charakter eines blinden und unaufhaltsamen Naturprozeßes das Wesen all und jeder Staatsentwicklung bilde;
3. daß die Ziele, die der Staat erreicht, nicht menschlich vorüberlegt, sondern das Ergebniß blind waltender Kräfte sind, die der Mensch erkennen kann, ohne je sie lenken zu können. Hätte er uns das nachgewiesen, dann wäre er sich selbst treu, dann wäre er konsequent geblieben. Dann hätte er das Ding an sich, das Absolute, den Weltwillen auch im Staate nachgewiesen.

Aber offenbar übersteigt es die Kräfte eines Menschenlebens auch eines genialen, die Konsequenzen eines genialen Gedankens. (und mehr als einen pflegt auch ein Genie nicht zu haben) nach allen Richtungen zu ziehen, das bleibt andern überlassen. Nachfolgern, späteren Generationen, oft späten Jahrhunderten. So war es mit Schopenhauer's Idee von der „Welt als Willen.“ Schon in Bezug auf den Staat war er unvermögend die Konsequenz seines eigenen Gedankens zu ziehen, er reproduziert

hier mit einer unbedeutenden Nuance die Ansichten der Naturrechtslehrer.

Das konnte aber auch nicht anders sein, denn um jene Konsequenzen zu ziehen, war die Zeit noch nicht gekommen. Es fehlten Schopenhauer noch einige Begriffe und Erkenntnisse, welche zu einer Ausnutzung und Anwendung seiner Idee auf den Staat notwendig waren. Das war zunächst der Begriff „Gesellschaft“, den Schopenhauer nicht kennt, so wie er den Naturrechtslehrern fremd war. Schopenhauer kennt nur den Staat und das Individuum. Er kennt den Egoismus des Staates und den des Individuums; von einem Egoismus der sozialen Gruppen, dem die Individuen ihren Egoismus so häufig opfern weiß er nichts. Auch weiß Schopenhauer, daß „in der ganzen Natur auf allen Stufen der Objektivation des Willens notwendig ein beständiger Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen“ stattfindet, aber von dem Kampfe der sozialen Gruppen in Staat, als Faktor des sozialen Naturprozeßes weiß er nichts.

Zweitens fehlte Schopenhauer der Begriff einer sozialen Geschichte, wie ihn erst die Soziologie ausgebildet hat. Wohl ist Schopenhauer einer der Ersten, welcher die Unwissenschaftlichkeit der üblichen Geschichtsschreibung erkannte; seine Kritik dieser Geschichtsschreibung ist epochemachend, jedoch nur negativ. Wie sie anders zu machen ist, damit sie wissenschaftlichen Wert habe, das hat Schopenhauer nicht geahnt. Er glaubt nur, da er die Geschichtsschreibung mit der Poesie vergleicht, „annehmen zu dürfen, daß in aller Geschichte sei des Falschen mehr als des Wahren“ (III. 51.). Darin hat er ganz Recht, da tatsächlich die Geschichtsschreibung als Darstellung individueller Vorgänge der Poesie nachsteht, und wir in der Poesie mehr Wahrheit finden, als in der Geschichtsschreibung und die Historiker eigentlich Dichter zweiten Ranges sind. „Wer also die Menschheit, ihrem innern, in allen Erscheinungen und Entwicklungen identischen Wesen, ihrer Idee nach erkennen will, dem werden die Werke der großen unsterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vor-

halten, als die Historiker je vermögen, denn selbst die besten unter diesen sind als Dichter lange nicht die ersten und haben auch nicht freie Hände." In seinen „Ergänzungen" zu obiger Stelle begründet er diese ganz richtige Ansicht näher. Da schreibt er: „In jeder Art und Gattung von Dingen sind die Tatsachen unzählig, der einzelnen Wesen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verschiedenheiten unerreichbar. Bei einem Blicke darauf schwindelt dem wißbegierigen Geiste, er sieht sich wie weit er auch forsche, zur Unwissenheit verdammt. Aber da kommt die Wissenschaft, sie sondert das unzählbar Viele aus, sammelt es unter Artbegriffe und diese wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch sie den Weg zu einer Erkenntnis des Allgemeinen und des Besondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befaßt, in dem sie von Allem gilt, ohne daß man jegliches für sich zu betrachten habe. Dadurch verspricht sie dem forschenden Geiste Beruhigung. Dann stellen alle Wissenschaften sich neben einander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, als welche sie unter sich verteilt haben. Über ihnen allen aber schwebt die Philosophie, als das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen, welches die Aufschlüsse verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten. Bloß die Geschichte darf eigentlich nicht in jene Reihe treten, da sie sich nicht jenes Vorteils wie die andern rühmen kann; denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Kaordination aufzuweisen hat. Daher gibt es kein System der Geschichte, wie doch jeder andern Wissenschaft. Sie ist demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen, während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittelst deren sie das Einzelne beherrschen und wenigstens innerhalb gewisser Grenzen die Möglichkeit der Dinge ihres Bereiches absehen, so daß sie auch über das etwa noch Hinzukommende beruhigt sein können.

Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen, die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen, welches einen Widerspruch besagt. Auch folgt aus Ersterem, daß die Wissenschaften sämtlich von dem reden, was immer ist, die Geschichte hingegen von dem, was nur einmal und dann nicht mehr ist. Da ferner die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu tun hat, welches, seiner Natur nach unerschöpflich ist, so weiß sie alles nur unvollkommen und halb. Dabei muß sie zugleich noch von jedem neuen Tage in seiner Alltäglichkeit sich das lehren lassen, was sie noch gar nicht wußte

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

„Soferne nun die Geschichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Tatsache, zum Gegenstande hat und dieses als das ausschließlich Reale ansieht, ist sie das gerade Gegenteil und Widerspiel der Philosophie, als welche die Dinge vom allgemeinsten Gesichtspunkte aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenstande hat, welches in allem Einzelnen dasselbe bleibt . . . . . Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz das Selbe war, ist und sein wird."

Wir sehen wie Schopenhauer ganz richtig die Unwissenschaftlichkeit der althergebrachten Geschichtsschreibung vielleicht als Erster rügt und kritisiert, aber von dem Weg und der Methode, auf dem die Geschichte zu einer Wissenschaft umgewandelt werden könne, noch keine Ahnung hat. Seine Kritik ist vollkommen richtig, die althergebrachte Geschichtsschreibung gibt uns „immer nur das Einzelne, die individuelle Tatsache."

Er klagt darüber, daß uns „die Geschichte lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen", während er als Philosoph, als generalium amator philosophus nur darin Einsicht haben möchte, „daß zu allen Zeiten das Selbe war, ist und sein wird." Dieses von der Geschichte zu erfahren, daran verzweifelt Schopenhauer und bricht über die Geschichtsschreibung den Stab. Daß es aber nicht die Schuld der Geschichte, sondern der Ge-

schichtsschreiber ist, wenn wir aus ihr nicht erfahren, „daß zu allen Zeiten das Selbe war, ist und sein wird“ was allein den Philosophen interessiert, davon konnte Schopenhauer zu seiner Zeit keine Ahnung haben. Denn als er sein Hauptwerk herausgab, damals bahnte sich erst mühselig die historische Rechtsschule den Weg, um zunächst fern von allem Heroismus die Entwicklung des Rechts zu erforschen. Erst an die glänzenden von Savigny und Eichhorn erzielten Resultate, schlossen sich die weiteren Fortschritte der Rechtsgeschichte, die sich zur Verfassungs- und konstitutionellen Geschichte entfaltete, woraus allmählich der Gedanke sich hervorrang an eine Geschichte, die nicht die Lebens- und Großtatenbeschreibung von Königen und Feldherrn wäre, also der Gedanke einer Kulturgeschichte. (Darüber ausführlicher in m. „Soziologie und Politik. 1892. S. 25 ff.).

Indem die Kulturgeschichte sich sodann auf die verschiedenen Kulturen der verschiedenen Völker und Rassen ausdehnte, entstand die Ethnologie, die sich neben die schon seit Kant vorhandene Antropologie stellte und den Gesichtskreis derselben erweiterte. Die Antropologie aber wurde durch Darwin auf eine neue Basis gehoben, indem ihr die allgemeine Lehre von den Organismen zur Grundlage gegeben wurde. Die Resultate der so zum Darwinismus (Evolutionismus) sich umgestaltenden Naturwissenschaft (Haeckel) begegneten sich mit den von Frankreich (Comte) und England (Spencer) herüberströmenden Gedanken der Soziologie und aus dieser Vereinigung entstand in dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts die Soziologie, welche zu jener „Einsicht verhilft“, welche Schopenhauer vergebens von der Geschichtsschreibung erwartete d. i. daß auch auf dem Gebiete der Geschichte „zu allen Zeiten dasselbe war, ist und sein wird.“

Um zu dieser Erkenntnis durchzudringen, mangelte es Schopenhauer endlich drittens an der naturwissenschaftlichen Auffassung der sozialen Erscheinungen und an naturwissenschaftlicher Methode bei ihrer Untersuchung. Das alles konnte sich erst einstellen nach dem riesigen Aufschwung, den die Naturwissenschaften seit der Mitte des 19. Jahrhunderts

nahmen, seit der Darwinismus und auf ihm fußend der Haeckel-sche Monismus einer einheitlichen Weltauffassung die Bahn frei machte und allmählig den Dualismus von Natur und Geist aus der Wissenschaft ganz verbannte. Diese große Umwälzung, die größte aller Revolutionen auf dem Gebiete des Denkens und Forschens, vollzog sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und rief auf dem Gebiete der politischen Wissenschaft zunächst eine Reihe von Versuchen hervor, eine „Naturlehre des Staates" zu gründen. Diese Versuche waren zunächst unzulänglich, waren Fehlversuche (die ganze „organische" Schule gehört hierher) bis in dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts endlich auf Grund einer durch den Sozialismus geförderten Einsicht in das Wesen der Gesellschaft in Österreich eine Soziologie entstand, auf deren Grundlage eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis des Staates möglich wurde.

Das vollendetste System aber der Staatstheorie, die uns zu jener von Schopenhauer ersehnten „Einsicht verhilft" hat knapp vor dem Ende des 19. Jahrhunderts Gustav Ratzenhofer geschaffen. Eine mehr als 2000 jährige Entwicklung der Staatstheorie hat damit einen vorläufigen befriedigenden Abschluß gefunden.

Bevor wir die Ratzenhofer'sche Staatstheorie betrachten, wollen wir daher all die allmählichen Errungenschaften der Forschung auf dem Gebiete der Geschichte, der Naturwissenschaft und der Soziologie im 19. Jahrhundert betrachten, welche es ermöglichten, daß auf günstigem Terrain (in Österreich) derjenige Denker erschien, der am Schluße des Jahrhunderts die geistige Bilanz desselben zog und die ungeheure Summe des seit Jahrtausenden angesammelten Wissens mit genialem Blicke beherrschend auf soziologischer Grundlage eine Staatstheorie ins Leben rief, die allein des 20. Jahrhunderts würdig ist.

## **Graf Saint-Simon** (1760-1825).

§ 99. Gleichzeitig mit der nationalen Erhebung in Deutschland erfolgte in Frankreich eine Umkehr der Staatstheorie von

den formalen Untersuchungen über die Organisation des Staates und der Staatsgewalten zu der meritorischen Analyse der „Gesellschaft", des sozialen Inhalts des Staates.

Vorbereitet war diese Umkehr durch den politischen Bankrott der revolutionären Staatsexperimente auf der Grundlage der naturrechtlichen Doctrinen à la Rousseau. Auch die ergebnislosen Doctrinen der älteren Kommunisten und Sozialisten des 18. Jahrhunderts, eines Morelly, Mably, Brissot de Warville hatten ja schon den Blick auf die soziale Struktur des Staates gerichtet. Die excentrischen Forderungen eines St. Just und Babeuf trugen noch mehr dazu bei, die tatsächliche Beschaffenheit der „Gesellschaft" als das unüberwindliche Hindernis der Verwirklichung sozialer Utopien zu erweisen. Und so trat denn nach der Revolution an Stelle des Staates die „Gesellschaft" als wichtiges Problem aller Staatstheorie auf. Den mächtigsten Antrieb erhielt zunächst diese „Gesellschaftstheorie" von dem etwas exaltierten Grafen Saint-Simon (1760-1825). Einer altaristokratischen Familie Frankreichs entsprossen, die ihre Abstammung von Karl d. Gr. herleitete, trat St. Simon schon im 17. Jahre in Militärdienste, gieng schon zwei Jahre später nach Amerika, um an dem Unabhängigkeitskriege teilzunehmen, ward dort Lafayette's Adjutant und machte unter Washington einige Feldzüge mit. Schon damals nahm er sich vor, „das Fortschreiten des menschlichen Geistes zu studieren, um demnächst an der Vervollkommnung der Zivilisation zu arbeiten", da er „in der nordamerikanischen Umwälzung den Anfang einer neuen Aera" zu erkennen glaubte. Kurz nach seiner Rückkehr aus Amerika war er Zeuge des Ausbruches der französischen Revolution. Doch das „Zerstörungswerk" war nicht nach seinem Geschmacke, er enthielt sich jeder Teilnahme an demselben; er zog es vor, in Kompagnie mit einem zweiten Grafen (dem deutschen Grafen Redern) eine Spekulation in Nationalgütern zu unternehmen, aus der er einen Gewinnanteil von 144.000 Franken zog, die er allerdings bald wieder einschusterte. Sodann wandte er sich der „Aufstellung einer neuen allgemeinen Lehre" zu, welche die verschiedenen Parteien und Doctrinen vereinigen

sollte. Im Jahre 1808 gab er eine „Einleitung zu den wissenschaftlichen Arbeiten des 19. Jahrhunderts" heraus, in denen er die Forderung nach einer „allgemeinen Philosophie" aufstellte, welche geeignet wäre, die „verkommene katholische Lehre zu ersetzen" und „die europäische Gesellschaft zu reorganisieren." Die Grundzüge einer solchen Philosophie versuchte er selbst im „Prospectus einer neuen Encyclopädie" (1810) zu entwerfen. Als nach dem Sturze Napoleons die Restauration wieder eintrat, bemerkte Saint-Simon vielleicht nicht mit Unrecht, daß die Entwicklung der Industrie „sowohl der Gesellschaft als ihren Regierungsformen einen neuen Charakter" aufprägen werde. Er sah in der Industrie einen mächtigen kulturellen Faktor, der bestimmt ist, in der Zukunft eine hervorragende Rolle zu spielen. Mit dieser Idee ist Saint-Simon ein Vorläufer Herbert Spencers, bei dem ja auch das „künftige Zeitalter" ein industrielles sein solle. —

Saint-Simon entwickelt seine Idee in einer mit Augustin Thierry gemeinsam verfaßten Schrift: „De la Reorganisation de la société européenne" (1814). Er führt darin aus, daß „das goldene Zeitalter des Menschengeschlechts sei nicht hinter, sondern vor uns; es bestehe in der Vollendung der gesellschaftlichen Ordnung." Er berührt sich in dieser Anschauung mit Fichte, der in seinen im Jahre 1806 in Berlin erschienenen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" auch die Zukunft voller Geigen sieht, nachdem wir alle möglichen sündhaften Zeitalter hinter uns gelassen haben werden. Namentlich stellt Fichte fünf Zeitalter der Menschheitsgeschichte auf, als da sind: 1. das Zeitalter der Unschuld; 2. der anhebenden Sünde; 3. der vollendeten Sündhaftigkeit; 4. das der anhebenden Rechtfertigung: endlich 5. das der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. Beide also, Fichte und Saint-Simon spenden uns reichlich Trost. Nach dem letzteren aber, der uns von der Industrie die „Vollendung" versprach, durfte unsere Zeit der Elektrizität und Telephone schon die goldene sein. Wir spüren wenig davon, und nach der Meinung unserer Sozialisten steht heute erst recht und gerade durch die (kapitalistische) Industrie die

Sündhaftigkeit in voller Blüte. Die vertrösten uns wieder auf ihren Zukunftsstaat, der mit der heutigen (kapitalistischen) Industrie aufräumen wird, wo dann erst das goldene Zeitalter kommen wird.

Saint-Simon ward nicht müde, das künftige „industrielle Zeitalter" mit seiner „Vollendung der gesellschaftlichen Ordnung" zu schildern. Er widmete diesem Gegenstande noch mehrere Schriften, so: „L'Industrie (1817), L'Organisateur (1819), Système industriel (1821), Catéchisme des Industriels (1823 u. 1824). Die Tendenz dieser Schriften charakterisiert er selbst als „für die Industriellen und gegen die Höflinge und Adligen, d. h. für die Bienen und gegen die Hummeln" gerichtet. Doch war er nicht nur Schriftsteller, sondern in viel höherem Grade noch Agitator, Apostel, ja kurz vor seinem Tode hielt er sich sogar für einen neuen Messias. In der 1825 (seinem Todesjahre) erschienenen Schrift: „Nouveau Christianisme" finden wir folgende Stelle: „Moses hat den Menschen die allgemeine Brüderschaft verheißen; Jesus hat sie vorbereitet; Saint-Simon verwirklicht sie. Die allgemeine Kirche entsteht, das Reich des Cäsar hört auf; eine friedliche Gesellschaft tritt an die Stelle der kriegerischen. Fortan beherrscht die allgemeine Kirche Weltliches und Geistliches, das innere und das äußere Forum. Wissenschaft und Industrie sind heilig; denn sie dienen, das Loos der ärmsten Klasse zu verbessern und sie Gott näher zu bringen. Der Gesellschaftsverein besteht nunmehr aus Priestern, Gelehrten (savans) und Gewerbsleuten (industriels); die Regierung aus den Häuptern dieser drei Klassen. Alles Gut ist Kirchengut; jede Profession ist eine religiöse Verrichtung, eine Stufe der gesellschaftlichen Hierarchie. Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihren Werken! Das Reich Gottes kommt; alle Weissagungen sind erfüllt" [1]).

Wenn sich Saint-Simon schließlich für einen Messias hielt, so ist das nicht zu verwundern, denn er sah um sich eine

1) Carové: „Der Saint-Simonismus", Leipzig 1831.

große Schar begeisterter Jünger, die ihn als solchen verehrten. Und es waren darunter hervorragende junge Leute, wie: Carnot, Michel Chevalier, Pereire, Enfantine Barard und andere. Sie bestrebten sich nach seinem Tode (1825) seine Lehre zu verbreiten, gaben zu diesem Zwecke eine Zeitschrift heraus, zuerst den „Producteur", sodann den „Organisateur" (seit 1830) und bildeten die erste Sozialistenschule in Frankreich, deren Programm war: Beschränkung des individuellen Besitzes, Beseitigung des Erbrechts, allgemeine Verbrüderung der Menschen zum Zwecke der friedlichen Arbeit (association universelle). Als letztes Ziel schwebte ihnen vor die Verstaatlichung alles Besitzes, insbesondere aller Produktionsmittel und die Leitung aller Produktion (und Industrie) durch den Staat [1]).

## Auguste Comte (1798-1857).

§ 100. Saint-Simon wird in der Geschichte der Staatstheorien stets denkwürdig bleiben, denn an seinen Gedankenblitzen entzündete sich ein Genie, Auguste Comte.

Aus kleinbürgerlicher Familie stammend, wurde er streng katholisch in „Gottesfurcht" und Herrscherverehrung erzogen. Doch das Werk der häuslichen Erziehung wurde frühzeitig in ihm zerstört durch den Unterricht in dem Lyceum seiner Vaterstadt, wo er schon im 9. Lebensjahre eintrat und dessen Lehrer lauter Volterianer waren. Er selbst wiederholte später, daß er an diesem Lyceum „von der Theologie sich emanzipierte, bevor er noch das Knabenalter zurückgelegt hatte."

Frühzeitig war er schon so selbständigen und unabhängigen Geistes, daß ihn die Vergötterung des damals (1810) auf dem Gipfel seines Ruhmes stehenden Nationelhelden Napoleons mit Widerwillen erfüllte, und daß er öffentlich den von den Franzosen bekriegten, um ihre Freiheit kämpfenden Spaniern den Sieg wünschte.

[1]) Vgl. außer dem ältern Werke von Lorenz Stein: „Geschichte des Kommunismus und Sozialismus in Frankreich" (1850) neuestens Weisengrün: „Die sozialwissenschaftlichen Ideen Saint-Simon's (1895).

In der Schule zeichnete er sich insbesondere als Mathematiker aus; 1814 bezieht er die École Polytechnique in Paris. In den Mußestunden studiert er die Schriften der Encyklopädisten, die er bewundert, während er für die Blutmenschen Robespierre und Napoleon einen unbezähmbaren Haß empfindet. Nur als das absolutistische Europa, in Angst und Schrecken versetzt durch die Wiederkehr Napoleons von St. Elba, in Verteidigung seiner dynastischen Interessen gegen Frankreich zieht, da schlägt Comte, der erste, seinen Kameraden vor, in einer Adresse an Napoleon ihm ihre Dienste anzubieten.

Nach dem endgiltigen Sturz Napoleons nahm die Restauration die École Polytechnique aufs Korn; sie wußte, welcher Geist dort lebte. Comte wurde ausgewiesen, zu seiner Familie in Montpellier überstellt und unter Polizeiaufsicht gestellt (1816). Doch kehrte er bald nach Paris zurück. Seine dynastisch fühlende Familie (sein Vater war Steuereinnehmer) entzog ihm jede Unterstützung. Notlage zwang nun Comte, eine Sekretärstelle bei Casimir Perier, einem reichen Banquier, Führer der parlamentarischen Opposition und späteren Minister Louis Philipps anzunehmen. Doch hielt er es da nicht lange aus; politische Meinungsverschiedenheit trennte den Parlamentarier vom Philosophen. In dieser kritischen Zeit seines Lebens trat Comte in Beziehungen zu Saint-Simon (1818) als dessen Mitarbeiter, Anhänger und Jünger.

Dieses Verhältnis dauerte zwar nicht lange (ungefähr bis 1824) und Comte bezeichnete es später als „unheilvoll", nichtsdestoweniger ist es klar, daß Comte trotzdem er an Wissen und Genie dem Grafen Saint-Simon weit überlegen war, von letzterem dennoch mannigfach angeregt und beeinflußt wurde. Das ersieht man schon aus dem Titel der kurzen Abhandlung, die er zu jener Zeit schrieb und die im Jahre 1822 zusammen mit einem Aufsatz Saint-Simon's erschien. Die Abhandlung Comte's ist betitelt: „Plan des travaux necessaires pour reorganizer la société." Da tritt doch unverkennbar die Saint-Simonistische Idee hervor, mittelst der W i s s e n s c h a f t die Gesellschaft umzugestalten. Übrigens erinnert ja auch der

Titel an die Schrift Saint-Simon's vom Jahre 1814: „Reorganisation de la Societé européenne." Überdies ist ja die Idee eines Systems der gesamten Wissenschaften, deren Ausführung in der Folge das Lebenswerk Comte's werden sollte, von Saint-Simon mehrfach geplant worden, speziell in seinem „Prospectus d'une nouvelle Encyclopädie" (1810).

Aber allerdings konnte das Einvernehmen dieser zwei Männer nicht lange dauern. Comte war Saint-Simon geistig gewaltig überlegen. Saint-Simon war ein verrückter Mensch, der manchmal geniale Einfälle hatte. Comte war ein genialer Philosoph, den geistige Überanstrengung zeitweilig verrückt machte. Über der Herausgabe des von Saint-Simon entworfenen „Catechisme industriel" (1823-1824) kam es zum Bruche. Im ersten Hefte dieses Katechismus kündigte Saint-Simon an, daß er zur Mitarbeiterschaft an demselben „seinen Schüler Auguste Comte herangezogen habe, der nach seinem Entwurfe in demselben das System der Wissenschaften und der Erziehung schreiben werde." Statt des angekündigten Systems aber lieferte Comte ein „Système de politique positive." Damit war Saint-Simon nicht zufrieden; es mußte aber herausgegeben werden, um der Verpflichtung dem Publikum gegenüber nachzukommen. So erschien es denn einbegleitet mit zwei „avertissements" seitens des mit dem Verfasser unzufriedenen Herausgebers und des mit dem Herausgeber unzufriedenen Verfassers. Uns interessiert hier mehr der letztere.

Comte schreibt da: „Dieses Werk (politique positive) wird aus einer noch nicht bestimmbaren Anzahl von Bänden bestehen, welche unterschiedene Abhandlungen enthalten werden, deren letztes Ziel einerseits die Erhebung der Politik zum Rang einer exakter Wissenschaft, andererseits die geistige Reorganisation der Gesellschaft sein wird." —

Hierauf entwirft Comte den Plan eines großen philosophisch-politischen Werkes, wobei er sich als Schüler Saint-Simon's bekennt, der jedoch mehr die wissenschaftliche Seite der Ideen seines Meisters auszuführen gedenkt, deren Resultat aber

nichtsdestoweniger „die Bemühungen der Regierungen unterstützen soll, die Ordnung in Europa herzustellen“ [1]).

In dieser Erklärung Comte's vom Jahre 1824 sehen wir, wie in einer Keimanlage schon vorgebildet, sein großes Lebenswerk, seine ganze „Philosophie positive“ und zwar mit dessen Licht und Schattenseite. Die erstere in dem Bestreben, die Politik zu einer exakten Wissenschaft zu erheben, die letztere in der Marotte, „die Ordnung in Europa wieder herzustellen.“ Und wenn Comte später einmal seine Beziehungen zu Saint-Simon als eine „funeste liaison“ bezeichnete, so möchten wir allerdings diesen Wahn der Neugestaltung Europas vermittelst der positiven Philosophie als eine Folge einer solchen unheilvollen Saint-Simonistischen Infektion betrachten. Dagegen muß Comte rein und voll das Verdienst zugesprochen werden, so viel es damals nur in den Kräften eines genialen Menschen lag, die „Erhebung der Politik zu einer exakten Wissenschaft“ gefördert zu haben. Allerdings hat die Lösung dieser schweren Aufgabe Comte zunächst nur angebahnt — gelöst hat sie erst über ein halbes Jahrhundert später — Gustav Ratzenhofer.

## Comte's Philosophie positive.

§ 101. Die obigen zwei Ideen seines Programmes zermarterten nun Comte's geniales Gehirn. Die Qual mußte um so größer sein, da sie leider unvereinbar sind, zum mindesten für ein Gehirn eine zu schwere Last. Denn man kann Philosoph, Wahrheitsforscher sein oder Weltverbesserer; aber nicht beides zugleich sein wollen. Wenigstens nicht in einer Zeit, wo die Wahrheit noch lange nicht erforscht ist, diese Erforschung zu dem Zwecke unternehmen, um auf die erst zu erforschende Wahrheit die Umgestaltung der Menschheit zu gründen. Einer solchen Riesenaufgabe ist auch ein Genie nicht gewachsen — das sollte sich leider an Comte zeigen.

1) Littrè: Auguste Comte. Paris 1864, S. 22.

Schon in seinem „Plan des travaux" (1822) hatte er ein eigenes „Gesetz der Entwicklung" des menschlichen Geistes „entdeckt" (lassen wir seinen eigenen Ausdruck gelten!), wonach derselbe auf dem Wege zur Erkenntnis der Wahrheit notwendigerweise drei Phasen durchläuft: die *theologische* oder fiktive, die *metaphysische* oder abstrakte, endlich die wissenschaftliche oder *positive*. Das ist das berühmte Comte'sche Gesetz der drei Phasen geistiger Entwicklung. In der Beleuchtung dieses Gesetzes unternahm es nun Comte, die Gesamtheit der Wissenschaften in ein System zu bringen und die Entwicklung jeder einzelnen durch diese drei Phasen nachzuweisen. Ein Riesenunternehmen, an welches allerdings ein Mann von dem ausgebreiteten Wissen Comte's auf allen Gebieten der Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaft sich heranwagen konnte.

Im Jahre 1826 war er mit dem Entwurf eines solchen Systemes der „positiven Philosophie" fertig und kündigte einen Cursus derselben in 72 Vorlesungen an (vom 1. April 1826 bis 1. April 1827).

Das Programm dieses Cursus bot folgende Übersicht:

| | | |
|---|---|---|
| Allgemeine Einleitung, 2 Vorlesungen | Zweck und Plan des Cursus. | |
| Mathematik, 16 Vorlesungen | Algebra, Geometrie, Mechanik. | |
| Wissenschaften der unorganischen Körper | Astronomie, Physik, Chemie, | je 10 Vorlesungen. |
| Wissenschaften der organischen Körper | Physiologie, 10 Vorlesungen. *Soziale Physik*, 14 Vorlesungen. | |

Als er diesen Cursus eröffnete, war Comte 28 Jahre alt. Unter den Zuhörern befand sich Alexander Humboldt. Leider zeigte es sich bald, daß der junge Dozent sich zu viel zugemutet hatte. Unter der Last der geistigen Arbeit, die er auf sich genommen, brach er zusammen. Nach der dritten Vor-

lesung erkrankt er psychisch und erst im Januar 1829 kann er den unterbrochenen Cursus wieder aufnehmen.

Aber zwischen 1829 bis 1836 gelingt es ihm, sein mühevolles Werk zu Ende zu bringen und sein System der positiven Philosophie zu vollenden, welches in den Jahren 1830—1842 in sechs Bänden erscheint.

Unter positiver Philosophie versteht Comte diejenige Erkenntnis der Naturerscheinungen, die sich nicht auf Glaubenssätze (Theologische Phase) und nicht auf apriorische, abstrakte Begriffe (Methaphysische Phase) stützt, sondern auf Beobachtung der Tatsachen. Zu diesen Phasen gelangten bisher, sagt er, die astronomischen Erscheinungen und die der Physik, der Chemie und endlich die der Biologie. Die sozialen Erscheinungen aber seien in diese Phase der Erkenntnis noch nicht eingetreten. Hier walte noch die theologische und metaphysische Methode. Diese Lücke muß gefüllt werden, um das Gebäude der positiven Philosophie zu vollenden (I. 7.)[1].

Dieses kann aber nur dann gelingen, wenn man die verschiedenen Wissenschaften als „Zweige eines einheitlichen Stammes ansieht" und dieselben nach derselben Methode behandelt, also die soziale Physik ganz in derselben Weise betreibt, wie Astronomie, Physik, Chemie und Biologie (I. 13.).

Zwar ist es nicht ein Gesetz, welches alle Erscheinungen dieser verschiedenen Wissensgebiete beherrscht. „Die positive Philosophie wäre allerdings viel einfacher, wenn das der Fall wäre. „Nur die Einheit der Methode ist unentbehrlich. Es muß nicht eine Wissenschaft sein; es genügt, daß die vielen homogen seien" (I. 18.). „Die positive Philosophie besteht aus fünf solcher Wissenschaften: Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Soziologie" (I. 30.). Doch geht der Astronomie als Grundlage noch die Mathematik voraus (I. 35.). Von diesen Wissenschaften kann keine nachfolgende ohne Kenntnis der vorhergehenden begriffen werden. Wer die sozialen Erschei-

---

1) Die Hinweise beziehen sich auf die Ausgabe der Philosophie positive von Jules Rig, Paris 1880.

nungen begreifen will, muß früher eine allgemeine Kenntnis der vorausgehenden Wissenschaften besitzen" (I. 32.). Alle Wissenschaft hat den Zweck, „unser geistiges Bedürfnis, die Gesetze der Erscheinungen kennen zu lernen, zu befriedigen" (I. 20.).

Nach diesem leitenden Gesichtspunkte gibt nun Comte eine Darstellung der Tatsachen der genannten Naturwissenschaften, und weist die die Erscheinungen dieser Gebiete beherrschenden Gesetze auf. Indem er sich nun im letzten Teil seines Systems der Soziologie (die Bezeichnung rührt von ihm her) zuwendet, ist er sich bewußt, daß hier seine „philosophische Operation viel schwieriger und gewagter wird" (II. 1.). Denn es handelt sich erst noch um „Schaffung wissenschaftlicher Begriffe, die bisher von keinem Philosophen weder versucht noch geahnt wurden." Es ist also nicht möglich, im ersten Anlauf die Soziologie auf das Niveau der vorhergehenden Wissenschaften zu heben, „da dieser ergänzende Zweig der Philosophie die kompliziertesten Erscheinungen aufweist. Was besten Falls versucht werden kann, das ist die Konstatierung der Möglichkeit, die Sozialwissenschaft so zu begreifen und zu behandeln, wie alle andern bereits positiv gewordenen Wissenschaften . . ." (II. 2.).

Als weitere Schwierigkeit die gestellte Aufgabe zu lösen, bezeichnet Comte mit Recht die subjektive Befangenheit des Einzelnen gegenüber den sozialen Erscheinungen (was gegenüber den Naturvorgängen nicht der Fall ist).

„Die geringe Fassungskraft (la débile portée) unseres Intellekts und die Kürze unseres Lebens einerseits, andererseits die Langsamkeit der sozialen Entwicklung halten unsere Anschauungen, insbesondere unsere politischen Ideen in drückender Abhängigkeit von unserem (sozialen) Milieu . . . . Daher übersteigt die Vorstellung eines von dem uns umgebenden ganz verschiedenen politischen Systems einfach unsere Fassungskraft. . . . Das stärkste Genie des Altersums, Aristoteles, war so beherrscht von dem Geiste seiner Zeit, daß er sich eine Gesellschaft ohne Sklaverei gar nicht denken konnte — und doch begann die Aufhebung derselben wenige Jahrhunderte nach ihm . . ." (II. 8.).

Diese vorausgeschickten Entschuldigungen waren wirklich nötig. Denn wir sehen Comte gleich darauf in politische Erörterungen sich vertiefen, die mit objektiver Wissenschaft nichts zu tun haben, sondern nur „seinem Milieu entspringen“ und parteipolitischer Natur sind. Und zwar zieht er gegen den gleichzeitigen revolutionären Geist los, gegen die „revolutionäre Metaphysik“ in Frankreich, die eine Befestigung einer politischen Ordnung nicht zuläßt. Er meint damit die Grundsätze der Freiheit, Gleichheit und Volkssouveränetät, welche „anarchischen Dogmen sich allen Ordnungsinstitutionen entgegensetzen und die Höheren zu einer Abhängigkeit von der Menge verurteilen, indem sie auf das Volk das so sehr verlästerte göttliche Recht der Könige übertragen“ (II. 15.).

Wenn es Comte darum zu tun gewesen wäre, an sich selbst ein Beispiel jener „Befangenheit im sozialen Milieu“ zu geben, von der er oben so vernünftig sprach, er könnte es nicht besser, als indem er sich sofort in politisches Raisonement gegen die „revolutionäre Methaphysik“ einläßt, die es zu keiner rechten Ordnung kommen läßt. Hat er sich in dem Abschnitt über Astronomie etwa darüber aufgehalten, daß die Erde zu schnell die Sonne umkreist, oder daß es keine zweite Sonne gibt, die uns die Nächte erhellen sollte? Oder hat er in der Biologie darüber sich geärgert, daß jedes Lebewesen sterben muß, um andern Platz zu machen? Warum raisonniert er in der Soziologie über „Unordnung“ in Frankreich, und ereifert sich wegen Herstellung „regelmäßiger Rechtsinstitute“ (institutions regulières)? So schnell vergaß er den vernünftigen Vorsatz, die Erscheinungen der Soziologie nach derselben Methode zu behandeln, wie die der Astronomie und Biologie! — Wahrlich, auf ihn selbst trifft sein Ausruf zu: „In solchem Fehlerkreis ist der menschliche Geist gebannt“! (Tel est le cercle vicieux dans lequel l'ésprit humain est enfermé!).

Muß es aber so sein? Kann die Soziologie wirklich nie eine „positive“ Wissenschaft werden? Gibt es keinen Ausweg aus diesem verhängnisvollen „Fehlerkreis“? Das letzte Dezennium des 19. Jahrhunderts wird es beweisen, daß es einen

solchen allerdings gibt. Die Soziologie des fin de siècle hat ihn gefunden, ihn zuerst gesucht zu haben bleibt das unsterbliche Verdienst Auguste Comte's. Doch beobachten wir ihn noch ein wenig auf der Suche nach diesem Ausweg, was er dabei für die Erkenntnis des Staates geleistet, und welche Fehler er dabei beging, die eben so viel lehrreiche Warnungen für seine Nachfolger waren.

Den moralischen Wert der Erkenntnis der Gesetze der sozialen Erscheinungen schätzt Comte ganz richtig ein. Schon die „tiefe Überzeugung, daß die Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten von Gesetzen beherrscht werden, erfüllt uns mit wahrhafter Resignation, d. h. läßt uns geduldig, ohne Hoffnung auf Lohn, die unvermeidlichen Übel ertragen" (II. 46.). „Wenn es politische Übel gibt, welche die Wissenschaft nicht beseitigen kann und daran ist wohl nicht zu zweifeln, so wird sie mindestens ihre Unheilbarkeit an den Tag bringen, und indem sie die natürlichen Ursachen derselben nachweist, die Schmerzen lindern, die von diesen Übeln erzeugt werden.

„Wegen ihrer größeren Komplikation ist die soziale Welt schlechter geordnet als die astronomische, physische, chemische, biologische. Woher kommt es nun, daß die Übel der sozialen Ordnung uns tiefer erregen als diejenigen der andern Naturgebiete, deren Übel wir ruhig und resigniert ertragen? Das kommt daher, weil noch keine positive Philosophie die Überzeugung der Naturnotwendigkeit und Gesetzmäßigkeit der sozialen Erscheinungen nachgewiesen hat, so wie sie es mit Bezug auf die andern Naturgebiete schon getan hat" (II. 47.). Eine ganz richtige Idee! Wenn uns nur Comte endlich diese sozialen „Gesetze" aufzeigen wollte, deren Wert er nach allen Seiten so trefflich einzuschätzen weiß!

Leider spähen wir nach diesen Gesetzen bei ihm vergebens und das einzige, das er als solches anzunehmen scheint, kann er wissenschaftlich, „positiv" nicht begründen, vielmehr stellt es sich bei näherer Betrachtung als eine jener subjektiven Befangenheiten heraus, die er aus seinem sozialen Milieu in sich aufnahm. Wir meinen sein „Gesetz des Fortschritts."

## Comte's Theorie des Fortschritt.

§ 102. Die 51. „Leçon" seines Werkes (II. 142.) widmet Comte der „Theorie des Fortschritts." Er untersucht da „die Gesetze des sozialen Fortschritts" (lois de la progression sociale). „Die Biologie lehrt uns, daß im ganzen Tierreich der Wert jeder Gattung (Rasse) abhängt von dem Übergewicht des tierischen Lebens über das organische, welches Übergewicht immer mehr wächst, je mehr wir uns dem Menschen nähern. Die höchste Stufe dieser Entwicklung bildet — die Gesellschaft. Die Entwicklung der tierischen Funktionen, insbesondere der intellektuellen und moralischen, strebt zu immer größerem Übergewicht derselben über alle niedrigeren Funktionen . . . Der Fortschritt der Menschheit ist somit abhängig von einer ganzen Reihe von biologischen Vervollkommnungen, deren höchste Stufe er darstellt. Indem die Kultur die Entwicklung der Einwirkung des Menschen auf die äußere Natur fördert, konzentriert sie seine erste Sorge auf das materielle Dasein, dessen Unterhalt und Förderung scheinbar den einzigen Gegenstand aller sozialen Tätigkeiten bildet. Erst eine nähere Betrachtung zeigt, daß diese Entwicklung die Tendenz hat, die höheren Fähigkeiten des Menschen zur Geltung zu bringen, indem sie einerseits ihn bezüglich der Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse sicherstellt, andererseits seine intellektuellen Funktionen und sozialen Gefühle anregt . . . .

„Von welchem Standpunkte immer man die verschiedenen Alterstufen der Gesellschaft untersucht, man findet stets, daß das Resultat der Entwicklung darin besteht, daß nicht nur die Bedingungen der materiellen Existenz des Menschen verbessert werden, sondern auch, daß seine höheren Fähigkeiten immer mehr sich ausbilden. Es geschieht das in der Weise, daß die physischen Begierden stets abnehmen und die sozialen Instinkte stärker werden, daß ferner die intellektuellen Funktionen, auch die höchsten, geweckt werden und daß der Einfluß der Vernunft auf die Handlungen des Menschen steigt. In diesem Sinne reproduziert die individuelle Entwicklung die Hauptphasen

der sozialen Entwicklung. Sie beide aber verfolgen dasselbe Ziel, die Befriedigung persönlicher Bedürfnisse der Befriedigung sozialer Bedürfnisse unterzuordnen und die Leidenschaften den von einem immer mächtiger werdenden Intellekt diktierten Normen unterzuordnen . . ." (II. 144.).

Diese fortschrittliche Entwicklung des Menschen beruht auch auf anatomischer Basis, indem das Gehirn das Übergewicht erlangt über die andern Organe, es spielt sich dabei ein Kampf zwischen „unserem Menschentum und unserer Tierheit" ab, (entre notre humanité et notre animalité) (II. 145.).

Unter den Faktoren, welche den sozialen Fortschritt der Menschheit fördern, hebt Comte die kurze Lebensdauer der Menschen hervor. „Der soziale Fortschritt beruht wesentlich auf dem Absterben d. h. der Fortschritt der Menschheit setzt eine rasche Erneuerung der Träger (les agents) der allgemeinen Bewegung voraus, welche fast unmerklich im Leben jedes einzelnen Individuums, erst bemerkbar wird im Laufe der Aufeinanderfolge der Generationen. Der gesellschaftliche Organismus unterliegt demselben Schicksal wie der individuelle, in welchem mit der Zeit die einzelnen Bestandteile vollkommen erneuert werden. Wären die Individuen unsterblich, dann gäbe es keinen Fortschritt. Wäre die Lebensdauer der Individuen nur verzehnfacht, so würde der Fortschritt im umgekehrten Verhältnis verlangsamt . . . . Denn der Kampf zwischen dem Konservatismus des Alters und der Neuerungssucht der Jugend würde dann zu Gunsten des ersteren sich neigen.

„Diejenigen nämlich, die in ihrer Jugend am meisten zum Fortschritt der Gesellschaft beitrugen, verlangsamen diesen Fortschritt, wenn sie zu lange in leitender Stellung das Übergewicht behalten . . ." (II. 147.).

Wir sehen hier eine der überraschendsten Analogien, die Comte zwischen der Biologie und Soziologie aufstellt. Das Individuum spielt da in der Gesellschaft dieselbe Rolle wie die Zelle im Körper. Gleich wie in diesem vollzieht sich im gesellschaftlichen Körper ein Stoffwechsel, wobei die Gesellschaftszellen absterben und sich erneuern müssen, wenn die Gesell-

schaft gut funktionieren soll. Ein träger Stoffwechsel birgt die Gefahr der Verknöcherung. Dabei wird wohl der junge Comte an die alten Akademiker gedacht haben, die seinen Ideen feindlich gegenüber standen in ihrer Verknöcherung! Jedenfalls liegt in dieser Comte'schen Analogie der Keim aller späteren biologischen Analogien, Herbert Spencers in England und der „Organiker" in Deutschland.

Einen der mächtigsten Antriebe des sozialen Fortschritts stellt ferner die staatliche Organisation dar, in wie weit durch dieselbe eine herrschende Klasse erzeugt wird, welche im Gegensatz zur arbeitenden der Muße pflegen kann.

„Der geistige Aufschwung setzt eine privilegierte Klasse voraus, welche die für intellektuelle Kultur unentbehrliche Muße besitzt und gleichzeitig durch ihre soziale Stellung zu derjenigen spekulativen Tätigkeit gedrängt wird, welche mit dem primitiven Zustand der Menschheit vereinbar ist", also zur Entwicklung der theologischen Philosophie. (II. 159.). Diese aber „statt ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß die Menschen zu verbinden, befördert ihre Trennung. Dagegen besitzt nun die positive Philosophie seit dem Niedergang der religiösen Doktrinen die Eigenschaften, welche geeignet sind, von einem Ende der Welt zum andern eine intellektuelle Gemeinschaft zu gründen, welche die Grundlage einer allumfassenden politischen Organisation wird bilden können" (II. 163.). Solche Hoffnungen setzt Comte auf seine positive Philosophie, welche somit berufen erscheint, den Fortschritt der Menschheit zu krönen. Diese Theorie des Fortschritts nennt er — soziale Dynamik.

## Die materiellen Entwicklungsphasen.

§ 103. Neben dem „sozialen Gesetz" des intellektuellen Fortschritts nimmt Comte einen materiellen Fortschritt an, der entsprechend dem ersteren, mehrere Entwicklungsstufen durchläuft. deren erste die militärische, deren letzte die „industrielle" ist. Wenn diese Ansicht einerseits an die Lehren Saint-Simons erinnert, so ist andererseits später von Herbert Spencer ange-

nommen worden. Comte stellt dieses „soziale Gesetz“ folgendermaßen dar. „. . . . es erübrigt mir festzustellen, daß die materielle Entwicklung einen der intellektuellen entsprechenden Weg verfolgt . . . . Die primitive Tendenz der Menschheit zu einem kriegerischen Leben ist festgestellt, ebenso ihre endliche Bestimmung für eine industrielle Existenz (?) . . . .“ (II. 168.). „Trotz der poetischen Träumereien über die Gründung der Staatsgewalten kann nicht gezweifelt werden, daß die ersten Regierungen kriegerische waren . . . . Denn kriegerischer Geist war nicht nur unzertrennlich von der Begründung der Staaten sondern nötig zu ihrem Wachstum“ (II. 169.).

„Dieses kriegerische Regime mußte aber überall auf Sklaverei der produzierenden Klassen beruhen, um den Kriegern die Entfaltung ihrer Tätigkeit zu ermöglichen“ (II. 170.).

Zwischen der kriegerischen Entwicklungsstufe und der industriellen müßte es, ähnlich der metaphisischen Phase der geistigen Entwicklung, eine Zwischenstufe geben „auf der die Menschheit sich des kriegerischen Lebens entwöhnen und die Herrschaft des Industrialismus vorbereiten könnte“ (II. 171.). Auf dieser Zwischenstufe „besetzen die verschiedenen Klassen der Legisten die politische Arena.“ „So vollzieht sich die materielle Entwicklung der Menschheit.“ Die Analogie zwischen derselben und den drei Stufen der geistigen Entwicklung drängt sich von selbst auf.

Es gehört heute nicht viel dazu, diese Aufstellung Comte's zu kritisieren. Heben wir nur kurz hervor, daß uns Comte vollkommen im Unklaren läßt, von wem diese Entwicklung gelten solle? Von der „Menschheit“? Es liegt auf der Hand, daß das nicht richtig ist. Es gibt noch heute Stämme und Völker auf primitivster Stufe mit kriegerischen und nichtkriegerischen Neigungen, auch Völker auf den verschiedensten Entwicklungsstufen, endlich beherrscht Landhunger und in Folge dessen kriegerische Tätigkeit hochindustrielle Nationen. Auf welche „Menschheit“ nun paßt das Comte'sche „Gesetz“ der Entwicklung? auf die erdbewohnende nicht! Comte's verhängnisvoller Fehler, wie der so vieler andern großen Geschichtsphilo-

sophen und Staatstheoretiker liegt darin, daß er eine lokale und momentane Entwicklung, die er kennt, generalisiert und auf Zeiten und Völker überträgt, die er nicht kennt. Er hält ein momentanes und örtliches Wellengekräusel für den Golfstrom der Geschichte!

## Drei Richtungen der neueren Staatstheorien.

§ 104. Kehren wir von den Philosophen und Soziologen zu den Politikern oder eigentlich Staatstheoretikern zurück. Die französische Revolution erweckte einerseits heftige Gegnerschaft, andererseits beginnen unter ihrer Einwirkung und noch mehr seit der Befreiung Deutschlands von dem Napoleonischen Joche die Bestrebungen behufs Einführung konstitutioneller Verfassungen. Diese Bestrebungen beherrschten so alle Geister, daß die gesamte politische Literatur sich nur um diese Verfassungsfrage dreht und die Theoretiker sich in politische Lager teilen, in konservative und liberale. Dabei waren die konservativen zumeist auch klerikal und färbten ihre Theorien theokratisch, während die liberalen meist auch antiklerikal, freigeisterisch waren und alle religiösen Dogmen über Bord warfen. Diese Tendenzen waren so stark und übermächtig, daß alle Theorien ihnen untergeordnet, beziehungsweise angepaßt wurden. Demgemäß enthalten diese Theorien einerseits Verteidigungen, andererseits Widerlegungen jener Grundsätze der französischen Revolution, welche den einen oder andern politischen Bestrebungen zur Grundlage dienen können. Die Triebfeder all dieser staats-theoretischen Schriften und Systeme sind eben politische oder kirchliche Tendenzen. Nur um Durchsetzung dieser handelt es sich, nicht um wissenschaftliche Erkenntnisse.

Nun stehen aber die verschiedenen politischen, kirchlichen und sozialen Parteirichtungen zu den richtigen oder falschen Erkenntnissen der Natur des Staates in keinerlei festem Verhältnis.

Man kann aus der bloßen Parteiangehörigkeit eines Schriftstellers keinerlei Schluß ziehen auf seine Wissenschaftlichkeit

Es kann ein Erzreaktionär wissenschaftlicher sein als ein Liberaler, es kann ein Klerikaler richtigere Erkenntnisse haben über die Natur des Staates als ein Sozialdemokrat. Daher ist für die wissenschaftliche Orientierung in der Flut der politischen Literatur des 19. Jahrhunderts der Parteistandpunkt der Staatsrechtslehrer unbrauchbar. Vielmehr kann als wissenschaftlicher Einteilungsgrund, nach dem die Unzahl derselben in einzelne Gruppen oder Richtungen zu scheiden sind, nur die Ansicht vom Grunde des Bestehens des Staates dienen.

Darnach können wir in der Entwicklung der neuesten Staatstheorien drei Hauptrichtungen unterscheiden, je nachdem die Einen

a) den Grund des Entstehens und der Existenz des Staates in Gott sehen;
b) die Andern diesen Grund in der menschlichen Vernunft, im menschlichen Geiste entdeckt zu haben glauben;
c) die Dritten endlich den Grund der Entstehung des Staates in der Natur und ihren unwandelbaren Gesetzen erblicken.

Die erste Richtung nannte man die theologisierende und es hat ihr Thilo ein eigenes Buch gewidmet: („Die theologisierende Rechts- und Staatslehre" 1861). Wir wollen sie als die theokratische bezeichnen;

die zweite nennt man die rationalistische oder vernunftrechtliche; es gehören zu derselben alle Vertreter des „konstitutionellen Staatsrechts", welche in der politischen Literatur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine, für die praktische Politik so verdienstvolle Stelle einnehmen; auch die gesamte juristische Staatslehre gehört hieher.

die dritte Richtung führte zuerst zur historischen Schule und sodann zur sogen. „Naturlehre des Staates", welche auf dem Umwege über die „organische" Richtung endlich zur soziologischen Staatsauffassung gelangte.

Wir wollen nun diese drei Richtungen der Staatstheorie in ihren Entwicklungen und Verzweigungen betrachten.

## Die theokratische Richtung.

§ 105. Wenn auch die theokratische Richtung streng genommen keine wissenschaftliche ist, da ihre Vertreter an den Glauben und nicht an das Wissen appellieren, so ist dieselbe doch die älteste und wird vielleicht nie ganz überwunden werden, eben darum, weil sie ihre Wurzeln im menschlichen Gemüt, in der religiösen Natur des Menschen hat. Ihre Vertreter haben es denn auch am leichtesten Anhänger zu gewinnen, da ihnen die religiösen Gefühle der Menschen entgegenkommen.

Die mächtigste Reaktion gegen die französische Revolution kam von dieser Richtung, und der Bezwinger der französischen Revolution wußte gut was er tat, als er mit Rom ein Konkordat schloß. Daß die französische Revolution vom Standpunkt der römisch-katholischen Kirche verdammenswert gefunden wurde, ist begreiflich, niemand aber hat die Schattenseiten der Revolution und die Schwächen ihrer Verteidiger so auszunützen verstanden, wie der Graf Joseph de Maistre (1754-1821). Er war seit 1788 piemontesischer Senator, 1799 Großkanzler von Sardinien, 1802 Gesandter Sardiniens in Petersburg, seit 1817 Staatsminister in Turin. Sein berühmtestes Werk sind die: „Soirées de St. Petersbourg.“ Seine Grundanschauung spricht er in dem Satze aus: „Der Mensch ist geschaffen um anzubeten und zu gehorchen. Sein Ziel ist die Errichtung einer äußern Theokratie. Der Papst ist die Autorität für die Könige, diese für den Adel, diese für das Volk. Wie diese Autoritäten in abgestufter Folge die Depositäre der göttlichen Macht sind, so auch der göttlichen Wahrheit. Den Prälaten, dem Adel, den großen Staatsbeamten kommt es zu, die Träger und Wächter der konservativen Wahrheiten zu sein und die Völker zu lehren, was gut und böse, wahr und falsch in der moralischen Welt ist; nicht aber den Gelehrten und Philosophen, denn diesen mißfällt alle Autorität, sie hassen alles, was über ihnen ist. Diesen mag man zu ihrem Amusement die Naturwissenschaften lassen, verbiete ihnen aber über moralische Dinge zu raison-

nieren, wozu sie nicht das Recht haben" (Thilo S. 262 nach den Soirèes de St. Petersboug).

De Maistre ist der glänzendste Vertreter der theokratischen Richtung und von seiner bestechenden, echt juristischen Dialektik mag man sich aus folgender Stelle einen Begriff machen. Er will da diejenigen widerlegen, welche sagen, wenn es einen Gott gebe, warum herrsche in der Welt so viel Ungerechtigkeit. „Was ist denn das, fragt er, eine Ungerechtigkeit? Doch offenbar eine Tat, durch welche ein Gesetz verletzt wird? Nun ist aber das Gesetz der Wille eines Gesetzgebers, der ihn seinen Untertanen kundgibt, damit sie ihr Vorgehen darnach richten. Ich begreife also wohl, daß ein menschliches Gesetz ungerecht sein kann, da es ein göttliches oder offenbartes Gesetz verletzen kann, aber der Gesetzgeber der Welt ist Gott. Was soll es nun bedeuten: eine Ungerechtigkeit Gottes gegenüber den Menschen? Da es über Gott keinen Gesetzgeber gibt, so kann ja Gott keinen Willen eines solchen verletzen, daher auch nicht ungerecht sein." Dieser Art ist die Argumentation De Maistre's und es ist begreiflich, daß er auf diese Weise alles beweisen kann. Und doch waren seine Petersburger Abende lange und sind vielleicht noch heute der wertvollste Katechismus aller klerikal-konservativen Kreise [1]). Übrigens muß man zugestehen, daß De Maistre auch viele richtige Bemerkungen über Staatsverfassungen macht, wie z. B. folgende: „Wer würde nicht behaupten, daß die beste Verfassung diejenige sei, welche erwogen und entworfen wurde durch Staatsmänner, die den Charakter ihrer Nation genau kennen und alle Möglichkeiten voraussahen? Nichtsdestoweniger trifft das nicht zu. Die beste Verfassung hat vielmehr dasjenige Volk, das am wenigsten geschriebene Staatsgrundgesetze besitzt; und eine geschriebene Verfassung heißt überhaupt nichts" [2]). Oder folgende Bemerkung über Kurzsichtigkeit der Menschen in der Wahl ihrer Mittel und die Treffsicherheit jener Macht, die er „Vorsehung" nennt: „Es

---

[1]) Ich entnehme obige Stelle der 1890 in der kathol. Verlagshandlung in Lyon erschienenen 20. Auflage der Soirèes de St. Petersbourg II, S. 126.

[2]) Daselbst S. 138.

irrt der Mensch oft in seiner Unwissenheit über die Ziele und Mittel, über seine eigene Kraft und die Macht des Widerstandes, über die Werkzeuge und die Hindernisse. Bald will er eine Eiche fällen mit einem Federmesser, bald schleudert er eine Bombe gegen einen Rosenstock; die Vorsehung aber verfehlt nie ihr Ziel und bewegt nie vergebens die Welt." [1]) Man sieht, De Maistre versteht es Saiten anzuschlagen, die in der Seele jedes Menschen einen tiefen Widerhall finden, aber alles dieses zu welchem Zwecke? Ad majorem gloriam ecclesiae — um die Herrschaft „Gottes", d. h. Roms über die Welt zu begründen.

Ihm zur Seite verdient Karl Ludwig von Haller genannt zu werden. Einer Berner Patrizierfamilie entstammend, ein Enkel des großen Naturforschers Albrecht von Haller und Sohn eines gelehrten Vaters, geboren zu Bern 1768 war er schon von Hause aus ein Gegner all und jeder Revolution. Er bekleidete schon früh Staatsämter in seinem Vaterlande, dessen althergebrachte, aristokratische Verfassung durch die von Frankreich her eindringenden „Prinzipien der Revolution" arg gefährdet wurde. So wuchs er sich denn aus zu einem heftigen Gegner aller französischen Neuerungen und bekämpfte in einer Reihe von Schriften den allerwärts siegreichen Liberalismus. Sein berühmtestes (sechsbändiges) Werk, trägt den bezeichnenden Titel: „Die Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt" (1820). Er gehört der streitbaren Contrerevolution an und tritt beherzt ein für die verrotteten Zustände der vorrevolutionären „guten, alten Zeit." Aber seine Argumente sind oft schlagend [2]). Sein „Handbuch der allgemeinen Staatenkunde" beginnt mit den Worten: „Die Existenz der Staaten und der menschlichen Gesellschaft überhaupt ist eine in der ganzen Welt vorkommende Erscheinung. So weit die Geschichte und die Kenntnis des Erdbodens reicht, wurden die Menschen zu allen Zeiten und in allen Ländern in geselligen Verhältnissen von Herrschenden und Untergebenen an-

1) A. a. O. I. 155.
2) Vgl. über ihn auch meine „Soziologische Staatsidee." 2. A. 1902. S. 85, 86.

getroffen.“ „Die Universalität jenes Faktums, von welchem gar keine Ausnahme statt findet, hätte zwar schon auf die Vermutung führen sollen, daß es seinen Grund in allgemeinen und notwendigen Gesetzen der Natur selbst haben müsse, in Gesetzen, die da sind und nicht anders sein können. Dem ungeachtet hat man sie bisher nach spekulativen Systemen immer nur aus der Vernunft oder aus der Willkür der Menschen und zwar aus dem freien Gesamtwillen aller Untergebenen herzuleiten gesucht.“ Hier folgt eine Polemik gegen die naturrechtlichen Fiktionen, gegen das angebliche „pactum unionis“ und das angeblich darauf folgende „pactum subjectionis.“ Wer kann läugnen, daß Haller die natur- und „vernunftrechtlichen“ Systeme hier an ihrer schwachen Seite angreift? Nur eines vergißt Haller, daß wenn eine siegreiche Revolution den Absolutismus stürzt und eine demokratische Republik an dessen Stelle setzt, das auch nicht gegen die Naturgesetze geschieht. Außerhalb der Natur und gegen die Naturgesetze ist auch die französische Revolution mit allen ihren Folgeerscheinungen nicht vor sich gegangen. Es ist ja richtig, was er sagt, daß „der Stand der Natur hat niemals aufgehört und die Menschen würden sich vergebens bemühen, je aus demselben herauszutreten“ [1]): aber dieser Satz gilt auch für alle Staatsumwälzungen und alle fortschrittliche und freiheitliche Staatsentwicklung. Absolutismus, Feudalismus und Patrimonialwirtschaft haben doch den „Naturstand“ und die „Naturgesetze“ nicht in Pacht genommen! Es soll ihm ja zugestanden werden, daß „dieser natürliche Zustand nicht der einer allgemeinen Unabhängigkeit, Freiheit und Gleichheit“ sei, sondern daß er „bereits durch das frühere Dasein der einen, durch die Ungleichheit der Fähigkeiten und Kräfte, durch das Vermögen der einen und die Bedürfnisse der andern mannigfaltige, wechselseitige Beziehungen in sich fasset, gesellige Verhältnisse von Herrschaft auf der einen und Abhängigkeit oder Dienstbarkeit auf der andern Seite“, aber stehn denn nicht alle diese Verhältnisse im ewigen

1) A. a. O. S. 31.

Strome der Entwicklung? Nicht allein das Gewesene stand unter der Herrschaft der Naturgesetze, sondern auch das Werdende steht unter denselben, — Patrimonalverhältnisse der Vergangenheit so gut wie revolutionäre Umwälzungen und freie Institutionen der Gegenwart. Gewiß hat Haller immer Recht, so oft er die schwachen naturrechtlichen Begründungen der Revolutionäre angreift; aber die theoretischen Begründungen der Patrimonialisten waren nie besser. Nicht um die theoretischen Begründungen handelt es sich, aber man muß auch das Werdende begreifen, das naturgesetzlich und ebenso berechtigt sein kann, wie das Bestehende oder Gewesene.

Es soll Hallern nicht bestritten werden, daß „jede Herrschaft auf einer natürlichen Überlegenheit beruht"; auch nicht daß es „ein großes, allgemeines und notwendiges Gesetz der Natur sei, daß der Mächtigere herrschet" [1]), aber alle diese richtigen Bemerkungen können doch nicht für die Fortdauer alter Patrimonialverhältnisse ins Feld geführt werden. Denn die früher herrschenden Klassen herrschten eben so lange, als sie die Überlegenheit besaßen; der Untergang ihrer Herrschaft war der Beweis, daß ihre Überlegenheit dahin war und wo sie noch herrschen, ist das ein Beweis, daß sie da ihre Überlegenheit besitzen. Seine innersten Gedanken und seine eigentliche politische Tendenz betreffs des Staates verrät Haller in folgender Äußerung: „Die höchste Gewalt kann also n u r durch Moralität und Religiösität gezügelt werden ...." Nein! mit solcher Zügelung der höchsten Gewalt begnügt man sich schon lange nicht mehr und die europäischen Völker verlangen schon lange wirksamere Garantien ihrer politischen Freiheit. Die Vertröstungen aber Haller's, daß „gerade von der Herrschaft der Mächtigsten, eben weil sie bereits anderen in jeder Rücksicht überlegen sind und ihnen für sich nichts mehr zu wünschen übrig bleibt, im Allgemeinen am wenigsten Mißbrauch zu besorgen stehe" (?) — diese Vertröstungen haben schon zur Zeit Haller's lange nicht mehr verfangen.

---

1) A. a. O. S. 33.

Haller ist ein blinder Verteidiger der Vergangenheit; aber das Begreifen des Werdenden aus der Vergangenheit ist nicht seine Sache; dafür hat er keinen Sinn. — Als dritter im Bunde mag neben De Maistre und Haller, Stahl genannt werden.

Friedrich Julius Stahl (1802-1861) aus jüdischer Familie in München geboren, widmete sich der akademischen Laufbahn, trat zum Protestantismus über, folgte einem Rufe an die Universität Berlin (1840), wo er nach dem Revolutionsjahr 1848 tätigen Anteil nahm an der Politik als Gegner der liberalen Theorien und Verteidiger der „Autorität" gegen die Majorität.

Im Jahre 1849 ward er in die erste preußische Kammer berufen, wo er Führer der Junkerpartei ward, den „göttlichen Ursprung aller Obrigkeit" und die strenge Konfessionalität des Staates verteidigte.

Sein Hauptwerk ist: „Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" (1830, in 5. A. 1878), dessen I. Teil, die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie enthaltend, bleibenden Wert hat. Seine extrem theokratischen Ansichten werden von allen kirchlichen Parteien immer geschätzt werden; wissenschaftlicher Wert kommt ihnen nicht zu. Der Staat ist ihm „ein sittliches Reich menschlicher Gemeinschaft" und „tiefer betrachtet, zugleich eine göttliche Institution." Sein Ansehen ruht vor allem „auf der Verordnung — Ermächtigung, Einsetzung — Gottes. Das ist der letzte Grund des ihm selbst innewohnenden, ursprünglichen Ansehens. Seine ganze legitime Ordnung — Gesetz, Verfassung, Obrigkeit — hat daraus ihre bindende Macht. Insbesondere hat die Obrigkeit Ansehen und Gewalt von Gott. Sie ist von Gottes Gnaden. „„Wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet (τεταγμένη)."" Von sich selbst kann kein Mensch obrigkeitliche Gewalt über andere Menschen haben, auch nicht die sämtlichen über den einzelnen, noch auch können die Menschen durch Vertrag obrigkeitliche Gewalt gründen, da sie über ihr Leben und ihre Freiheit nicht verfügen, daher nicht jemandem Gewalt einräumen können. Das ist das göttliche Recht der Obrigkeit" [1]).

---

[1]) Philosophie des Rechts. II. 2. Abt. § 48.

Und zwar soll diese Göttlichkeit der Obrigkeit für alle Staatsformen gelten. Stahl ist so großmütig, „die völlige Freiheit der Menschen, der Nation, in dieser oder jener Verfassung zu leben, unverkürzt“ anzuerkennen. „Aber jene göttliche Institution bedeutet wieder nicht bloß, daß der Staat überhaupt Gottes Gebot ist, sondern auch, daß überall die bestimmte Verfassung und die bestimmten Personen der Obrigkeit Gottes Sanktion haben.“ „.... der bestimmte Staat, die bestimmte Verfassung, die bestimmte Dynastie entstehen zwar mittelst des menschlichen Willens, aber doch nicht durch den menschlichen Willen, sondern als das unberechenbare Ergebnis vieler sich durchkreuzender und, einzeln betrachtet, auf etwas ganz anderes gerichteter Willen“, was „eine höhere bewirkende Ursache“ voraussetzen läßt, „die, wenn nicht ein sinnloser Zufall, so eben Gottes Fügung ist, was sich wohl unterscheidet von unmittelbarer, die Natur durchbrechender Tat Gottes.“

Diese gewundenen und nach allen Seiten behutsamen Äußerungen kann sich jeder nach seiner Weise auslegen. Der Stahl'sche Gott, der „die Natur nicht durchbricht“, mag ja nur ein verkapptes Naturgesetz sein, und dann haben ja die unter frommem Augenverdrehen salbungsvoll gedrechselten Phrasen einen ganz guten, wenn auch nicht theologischen Sinn. Wie dem auch sein mag, die preußischen Junker freuten sich ihres schneidigen Führers und guten Redners, der zugleich der anerkannt größte Rechtsphilosoph Deutschlands war. Heute allerdings muten uns diese von ganz Deutschland seinerzeit bewunderten Phrasen ganz sonderbar an und es schadet nicht, sich dieselben gut zu merken, um für die in anderer Form gedrechselten, heute modernen Phrasen der Staatsrechtslehrer einen Maßstab der Beurteilung zu haben.

„Es ruht aber auch, schreibt Stahl, der Beruf des Staates auf dem Dienste Gottes. Es ist Gottes Gebot für das Gemeinleben — Gerechtigkeit, Zucht, Sitte — das er handhaben, es ist Gottes Herrschaft, die er aufrichten soll. Die Obrigkeit ist nach dem Ausspruche der hl. Schrift nicht bloß von Gott verordnet, sondern sie ist auch Gottes Dienerin .... Die Obrig-

keit ist darum von Gott nicht bloß in dem allgemeinen Sinne, wie alle Rechte von Gott sind, sondern in dem ganz spezifischen Sinne, daß es das Werk Gottes ist, das sie versieht. Sie übt ihr Recht nicht bloß nach Gottes Ordnung wie auch der Eigentümer, der Vater, sondern sie übt es für Gottes Ordnung ...., nur um deswillen, weil der Staat zum Dienste eines Höheren, zum Dienste Gottes, vorhanden ist, muß in ihm alles Persönliche, Private, bloß Menschliche sich unterordnen und das Anstaltliche, das eigentlich Organische hervortreten — nur um deswillen stehen Obrigkeit und Volk gemeinsam unter einer höheren Notwendigkeit, auf die ihre Befugnisse und ihre Wirksamkeit bezogen sind. Es ist aber danach auch der Zweck des Staates nicht bloß eine Erfüllung sittlicher Ordnungen, sondern auch ein Dienst und Gehorsam gegen die Person Gottes und die Aufrichtung eines Reiches zur Ehre Gottes, und also sollen Obrigkeit und Volk ihn betrachten.

„Es ruht endlich auch die Wirksamkeit des Staates in der Tat, wenngleich verborgen, auch auf dem Einflusse Gottes. Zwar jene Durchdringung Gottes und des Menschengeschlechtes, nach welcher er göttliches und menschliches Reich in untrennbarer Einheit wäre, ist in dem irdischen Zustande der Gottentfernheit nicht möglich. Dennoch aber ist es nur der göttliche Hauch, der die Staaten bildet und erhält, und ist der Staat ein Werkzeug in Gottes Hand. Gott legt den Menschen, je nach einem jeglichen Zeitalter und jeglichen Volke, ins Herz, welche Ordnung sie herstellen, welche Ziele sie anstreben sollen .....

„So hat Gott, nachdem er seine persönliche und unmittelbare Wirksamkeit aus der Zeitlichkeit um der menschlichen Schuld willen zurückgezogen, doch auf wunderbare Weise diese Anstalt über die Menschen gesetzt, aus ihnen selbst gebildet, aber mit seinem Ansehen bekleidet und seinem Einflusse zugänglich, daß sie in seinem Namen ihren ganzen äußeren Zustand beherrsche. Der Staat ist hiernach die Anstalt Gottes für diesen Zustand. Er soll ihn an Gottes Statt ordnen, fördern, Verletzung der Ordnung strafen, eben damit aber auch den sittlich-vernünf-

tigen Willen der menschlichen Gemeinschaft bewähren, d. i. ihren Gehorsam, Gottes Ordnung aufzurichten, und ihre eigene Einsicht in die Weisheit dieser Ordnung. Dazu ist der Staat ausgestattet mit der Majestät Gottes und seiner Machtvollkommenheit auf Erden. Er ist, wenn auch in der getrübtesten Weise, immerdar ein göttlich-menschliches Reich.

„Beruht hiernach das Ansehen des Staates in seinem tieferen Grunde auf göttlicher Vollmacht, so kommt es doch vermöge der Selbständigkeit, die Gott allen seinen Schöpfungen und Einrichtungen verleiht, und vermöge der Zurückziehung aller unmittelbaren und sichtbaren Wirkung Gottes aus der Zeitlichkeit, dem Staate in völlig selbständiger Weise zu. Es ist zunächst und unmittelbar ein ihm selbst innewohnendes Ansehen und verbleibt ihm unbedingt auch dann, wenn er es gegen den Zweck, für welchen es erteilt ist, gebraucht. Nur hat es vermöge jenes seines Ursprunges eine Grenze da, wo das unmittelbare Gebot Gottes spricht; man darf der Obrigkeit nicht gehorchen, wenn sie Verletzung apodiktischer religiöser oder sittlicher Vorschriften anordnet. Es ist hiernach keineswegs der Rechtsgrund des Staates in der göttlichen Vollmacht zu suchen. Diesen hat der Staat in sich selbst, weil er eben die realisierte Rechtsordnung ist. Es ist sein Recht, nicht das Recht Gottes, welches die Untertanen rechtlich bindet. Nur der tiefere sittliche Grund für den Staat eben so wie für das Recht selbst liegt in der göttlichen Vollmacht. Darum ist auch ein Staatsbefehl, der Gottes Gebot widerstreitet, keineswegs unrechtmäßig. — denn der Staat ist selbst die Quelle aller Rechtmäßigkeit — sondern bloß sittlich unverbindlich und sittlich zum Nichtgehorsam auffordernd für alle, die Gottes Gebote erkennen. Darum kann auch ein der Religion völlig entkleidetes Volk immer noch eine Anerkennung des Staates als einer höheren, in ihm selbst gegründeten Auktorität möglicherweise behalten, und es ist umgekehrt auch für das Volk, das den Glauben bewahrt, diese Selbständigkeit der Staatsauktorität nicht aus den Augen zu verlieren." (Philos. d. Rechts, 4. Aufl., B. III, S. 179-183).

Solche Phrasen galten vor nicht lange noch in Deutschland als die höchste Rechts- und Staatsphilosophie.

* * *

In Berlin prägte Stahl das moderne Schlagwort vom „christlichen Staate“, dessen Merkmale die Unduldsamkeit gegen alle Andersgläubigen sein solle [1]). Es geschah dies in einer Reihe von Abhandlungen, die zuerst in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ und sodann gesammelt unter dem Titel: „Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum“ (1847) erschienen. „Der Staat, heißt es da, ist eine Offenbarung des sittlichen Geistes der Nation und einigt hinwider die Nation zu einem Reiche der Sitte, indem er ihr ganzes öffentliches Leben nach sittlichen Gründen und Zwecken gestaltet, er ist dadurch die höchste Darstellung und die höchste Tat der Nation, wer möchte ihn verdürftigen?“ Aus dieser Sittlichkeit des Staates zieht Stahl merkwürdigerweise den Schluß, daß er — streng konfessionell sein müsse! In den betreffenden Ausführungen können wir echt talmudische Spitzfindigkeit neben dem Zelotismus des Konvertiten bewundern: „Wenn nun aber der Staat überall unter sittlichen Bestimmungsgründen steht, wie könnte er sich gleichgültig verhalten gegen die Religion, da diese doch zuletzt wieder alle Sitte bestimmt? Und hier ist es, wo wir dem andern Irrtum, dem über das Wesen des Christentums begegnen. Daß das Christentum nichts anderes sei und fordere, als Menschenliebe und deshalb das echte Christentum eben so gut im Judentum, Heidentum, Mohamedanismus, nur unter anderen Formen, bestehe, ist die tiefste Verblendung, mit der die Zeit behaftet ist. Das Christentum ist nicht bloß Moral, es ist Religion, sein Wesen ist darin nicht bloß Nächstenliebe, sondern auch und vor allem Glaube, Einigung mit Gott und dem Erlöser. Das Christentum ist Heilighaltung göttlicher Ordnungen und es ist Offenbarung, ist Enthüllung göttlicher Gebote, sohin der wahren sittlichen Anforderungen für die wesentlichsten Verhältnisse des menschlichen Lebens. Ist nun der Staat eine Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse nach sittlichen Ideen, und ist das Christentum eine göttliche Enthüllung der sittlichen Ideen dieser Lebensverhältnisse, so muß es von vornherein einleuchten, daß das Christentum bestimmend sein müsse für den Staat und der Begriff des christlichen Staates ist sonach nicht ein logischer Widerspruch, sondern vielmehr ein logisches Postulat.“ Offenbar fanden diese Anschauungen damals Zustimmung in den muckerischen Kreisen Berlins, denn man beeilte, sich Stahl in den evangelischen Oberkirchenrat zu berufen. Stahl

1) Vgl. Ludwig Jacobowski: „Der christliche Staat und seine Zukunft.“ Berlin 1894.

verlangt, daß „das Christentum bestimmend sein müsse für den Staat", erklärt aber, das Christentum liege „im Glauben." Wie wandelbar doch die Erklärung des Wesens des Christentums ist. Würde Stahl heute leben, würde man ihm sagen, daß seine Erklärung des Christentums falsch sei, denn „was der Jude glaubt ist einerlei", das Wesen des Christentums liege in der Rasse. Und jede dieser verschiedenen aufeinanderfolgenden Erklärungen des Christentums zieht ihre Konsequenzen für den Staat, sowohl die Muckertheorie, welche Stahl so glänzend formuliert wie die heutige Rassentheorie von Ploetz, Woltman u. a. Die Konsequenz aber, die Stahl aus seiner Theorie des „christlichen Staates" zog, war und ist maßgebend in Preußen und Bismarck bekannte sich zu ihnen. Sie lautet: „Eine Konsequenz des christlichen Staates ist die Beschränkung der politischen Rechte auf die Glieder der anerkannten christlichen Kirche .... Beruht der Staat eines christlichen Volkes wirklich auf spezifisch christlichen Prinzipien, hat er spezifisch christliche Zwecke, so ist es die unabweisbare Konsequenz, daß nur Bekenner des Christentums ihn ordnen und verwalten." In diesem Sinne äußerte sich wiederholt auch Fürst Bismarck. Jedenfalls hat Stahl Schule gemacht in Preußen und galt als großes Kirchenlicht, bis ein zweiter preußischer Jude kam und das Erzheuchlerische dieser ganzen Theorie bloßlegte und die wahre Natur des Staates, die mit dem Christentum nichts zu schaffen hat, in lapideren Sätzen für alle Ewigkeit enthüllte — wir werden bald von Ferdinand Lassalle sprechen.

## Die historische Richtung.

§ 106. Eine Wendung zum Besseren über das Naturrecht und die theokratische Richtung hinaus, brachte die historische Rechtsschule, die sich besonders eingehend mit der Rechtsgeschichte, also mit der Entstehung und Entwicklung des Rechts und der einzelnen Rechtsinstitutionen befaßte.

Als einer der ersten Vertreter der historischen Auffassung des Staates muß der Engländer Edmund Burke (1730-1797) bezeichnet werden, der im Namen der Berechtigung des historisch Gewordenen in seinen „Betrachtungen über die französische Revolution" (1796) letztere scharf verurteilte. Er erklärt sich gegen die nach Theorien fabrizierten Verfassungen und stellt als Muster die historisch entwickelte englische Verfassung hin. Solche Verfassungen seien die besten.

In Deutschland begann die historische Auffassung des Staates durch die rege gewordene Vorliebe für vaterländische Geschichte schon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts immer mehr sich zu verbreiten. Einer der ersten von diesen Historikern ist J. S. Pütter (1725-1807). Für die alte deutsche Reichsverfassung hegte er eine solche Ehrfurcht, daß er sie für die unerschütterliche Grundlage des deutschen Reiches für immer hielt. Derselben Richtung gehören an die beiden Möser, Friedrich Karl v. Möser (1723-1798) und Justus Möser (1720-1794). Nur ist der erstere mehr Fürstendiener, letzterer mehr dem Volke, dem Bauernstande ergeben, in der er die Zukunft der Nation sieht. Wenn auch seine Geschichtsschreibung (Osnabrückische Geschichte 1768) mehr patriotisch als objektiv ist, so hat er doch gerade dadurch das vaterländische Geschichtsstudium mächtig angeregt.

Für die Staatstheorie war aber ganz besonders von Bedeutung Savigny's Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter (1815-1831). Denn aus keinem andern rechtsgeschichtlichen Werke trat das Verhältnis des Rechts zum Staate so klar und greifbar hervor wie aus diesem, wenn auch Savigny selbst in seinen theoretischen Ausführungen über den Staat nicht die volle Konsequenz dessen zog, was sich aus seinen eigenen Forschungen mit zwingender Logik ergab. Denn Savigny kümmert sich mehr ums Recht als um den Staat. Er weist die historische Entstehung des Rechts nach und weiß, daß das Recht nicht so nach Rezepten fabriziert werden kann, wie ein Medikament („vom Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung" gegen Thibaut's Forderung eines einheitlichen Gesetzbuchs für Deutschland). Aber schon den konkreten Prozeß der Rechtsentstehung hat er nirgends mit voller Schärfe formuliert und gar die Entstehung des Staates hüllt er in einen mystischen Nebel. Denn was soll es heißen, wenn er auf die Frage nach der Entstehung des Staates antwortet, daß „wir dieselbe in eine höhere Notwendigkeit, in eine von innen heraus bildende Kraft setzen müssen"? Und ganz verwirrt und verwischt wird das Bild der Staatsentstehung, wenn er bald darauf dieselbe

als „eine Art der Rechtserzeugung", ja als „die höchste Stufe der Rechtserzeugung überhaupt" erklärt [1]).

Das Recht wird ja im Staate und vom Staate erzeugt; das sagt ja Savigny selbst und darin unterscheidet sich ja die historische Schule von der naturrechtlichen Doktrin. Wenn es nun zum Wesen des Rechts gehört, daß es im und vom Staate erzeugt wird, so kann doch der Staat kein Akt der Rechtserzeugung sein, denn wenn der Staat noch nicht da ist, dann fehlt ja der Erzeuger des Rechts, wer soll dann diese „höchste Rechtserzeugung" vornehmen? Darüber war sich Savigny selbst nicht klar, was schon daraus hervorgeht, daß er zu so nebelhaften Begriffen, wie „höheren Notwendigkeit", „innere bildende Kraft" seine Zuflucht nimmt. Und doch hat er selbst in seiner „Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter" das Material geliefert, aus dem sich die richtige Ansicht über Entstehung und Entwicklung des Staates von selbst ergibt. Schon die Erkenntnis des innigen Zusammenhanges des Rechts mit dem „öffentlichen Leben", bei dessen „Untergange es absterben muß, bahnt ja den Weg zur Lösung des Problems der Entstehung von Recht und Staat.

„Denn auch das Recht ist ein Stück des öffentlichen Lebens, mit allen übrigen Teilen desselben vielfach verwachsen, bei deren plötzlichem Untergange es auch wird absterben müssen" [2]). Da hier unter „öffentlichem Leben" doch nur der Staat verstanden sein kann und mit dessen „Untergange" das „Recht absterben" muß, so folgt ja schon daraus, daß es vor Entstehung des Staates ebensowenig ein Recht geben kann als nach dessen Untergange.

Wie es aber mit dem Staate entsteht und mit demselben untergeht, darüber enthält das Savigny'sche Geschichtswerk die wertvollsten historischen Belege. Denn er schildert uns die konkreten Vorgänge der germanischen Staatengründungen und zeigt uns, wie in diesen Staaten das Recht entstand.

---

1) System des heutigen röm. Rechts I. § 9.

2) Gesch. d. röm. Rechts im MA. Vorrede.

Wenn er uns z. B. darstellt, daß bei der Eroberung des Landes an der Rhone, das später von seinen Eroberern Burgund genannt wurde, das Land unter die siegreichen Burgunder und die besiegten Römer geteilt wurde; daß die Burgunder von Hof und Garten die Hälfte, vom angebauten Lande zwei Drittel und von den Sklaven ein Drittel erhielten, während die Wälder gemeinschaftlich blieben; ferner, daß kein Burgunder, der nicht anderwärts Land hatte, sein Loos (sors, das bei der Teilung erworbene Land) verkaufen durfte (Lex Burgundionum T. 84, § 1, 2 u. 3); so schildert er uns zweierlei Dinge: 1. die Gründung des burgundischen Staates und 2. die Entstehung des Eigentumsrechts und der Besitzverhältnisse in Folge dieser Staatsgründung.

Ebenso schildert er uns die Entstehung des Staats und mit demselben des Rechts bei den Westgothen, Franken, Ostgothen, in Italien unter Odoaker u. s. w. Nur hat Savigny in seinen theoretischen Ausführungen über den Staat und dessen Verhältnis zum Recht nie die von ihm selbst in seiner Geschichte des römischen Rechts dargestellten Tatsachen voll und ganz verwertet. Denn sonst hätte er uns nicht so nebelhafte Begriffsbestimmungen gegeben, wie, daß der Staat „die leibliche Erscheinung des Volkes“ sei [1]), und daß das Recht in demselben „unter dem schaffenden Einfluß des Volksgeistes“ entstehe, sondern hätte die Begriffsbestimmung des Staates auf die konkreten geschichtlichen Tatsachen aufgebaut und uns z. B. gesagt, daß die Organisation der Herrschaft der Sieger über die Besiegten das Wesen des Staates bilde, und daß durch die Abgrenzung der Machtsphäre der Einen von den andern das Recht entstand. Das hat er nicht getan. Die Zeit dafür war noch nicht gekommen. Das Problem mußte erst noch von einer andern, nicht bloß historischer, sondern von naturwissenschaftlicher Seite in Angriff genommen und dessen Lösung versucht werden.

Bis dahin hat eine ganze Reihe von Historikern, von der Seite der geschichtlichen Tatsachen diese Lösung vor-

1) System des röm. Rechts. S. 10

bereitet. Es waren das nicht diejenigen Historiker, die diplomatische Staatshändel erzählen, allerhand Hof- und Kabinets-Tratsch, auch nicht diejenigen, welche die Taten und Tugenden der Könige und Staatsmänner preisen, die nach ihrer Ansicht die „Geschichte machen"; sondern diejenigen, die einen Sinn hatten für das Wesentliche der Geschichte, für die „Wechselbeziehungen der Gesellschaftsgebilde", um mit Ratzenhofer zu sprechen, die von richtigem Instinkte geleitet, die Verhältnisse und Kämpfe der sozialen Bestandteile der Staaten zu einander und miteinander uns schilderten. Sie alle aufzuzählen, die namentlich seit den 30iger Jahren des verflossenen Jahrhunderts sich mehrten, gestattet uns hier der Raum nicht. Doch seien einige beispielsweise erwähnt. Voran ging Frankreich. Auguste Thierry (1795-1856) ist epochemachend. Er hat nicht nur die soziale Schichtung, die sich in England und Frankreich in Folge der Eroberungen, dort der Normannen und hier der Franken, herausbildete, in ergreifender Weise geschildert (Conquéte de l'Angleterre [1825]) und Lettres sur l'histoire de la France [1827]), sondern widmete auch der Geschichte des dritten Standes (Histoire du tiers état [1853]) ein selbständiges Werk. Er hat damit der Geschichtsschreibung ein neues Gebiet eröffnet, das eigentlich soziale, das bisher von den Historikern der „Haupt- und Staatsaktionen" fast ganz vernachlässigt war. Thierry's etwas älterer, und ihn um zwei Dezennien fast überlebende Zeitgenosse Guizot (1787-1874), hat wohl weder das Rassen- noch das Klassenmoment in der Zusammensetzung des Staates so betont wie Thierry, dennoch aber durch seine plastische und farbenprächtige Schilderung der sozialen Verhältnisse feudaler Zeiten (Origines du Gouvernement representatif; Cours d'histoire moderne [1830]) das Wesen der sozialen Kämpfe dem modernen Bewustsein näher gebracht [1]). Allerdings steht Guizot noch auf einem veralteten individualistischen und rationalistischen Standpunkt; er ist noch fest überzeugt, daß es „der Mensch

1) In seiner Abhandlung: „De la democratie en France" (3. A. 1849) hat er wohl als erster das, was sich heute als Gemeinplatz anhört, als eine noch neue Beobachtung hervorgehoben: „La lutte des diverses classes de notre société a remplie notre histoire."

selbst ist, der die Welt macht", daß „durch seine Ideen, Gefühle, moralische und intellecktuelle Stimmungen (dispositions) der Gang der Welt geregelt wird", daß es „der innere Zustand des Menschen ist, von dem der sichtbare (äußere) Zustand der Gesellschaft abhängt" (Histoire moderne de l'Europe, S. 83). Daß es sich gerade umgekehrt verhalten mag, davon hat er noch keine Ahnung. Nichtsdestoweniger nimmt er unter den Anregern einer sozialen Geschichtsschreibung eine der ersten Stellen ein.

In Deutschland hat Savigny in Rudolph von Ihering (1818-1892) einen würdigen Nachfolger gehabt. In seinem Geist des römischen Rechts (1852) weist er uns das Recht als die äußere Form und den Ausdruck der sozialen Verhältnisse nach, wobei die letzteren als der Kern, das Recht als die Schale erscheinen. Das Werk hatte eine mächtige Wirkung und richtete das Augenmerk auf die innere, soziale Entwicklung Roms. Gleichzeitig mit Ihering hatte ja auch Theodor Mommsen (1817-1903) in seiner „Römischen Geschichte" (1854) die Parteienkämpfe Roms in glänzender wirkungsvoller Weise auf ihre Wesensgleichheit mit den sozialen Kämpfen der Neuzeit geprüft, und dieselbe in überraschender Weise klargestellt. Solche rechtsgeschichtliche und historische Forschungen weckten unter Hinzutritt der aus Frankreich einströmenden sozialistischen Literatur in Deutschland den Begriff der Gesellschaft.

## Naturalistische Richtung.

§ 107. Die historische Richtung allein konnte das Problem der Staatsentstehung- und Entwicklung nicht lösen. Ihre Mittel reichten dazu nicht hin. Die bloßen geschichtlichen Tatsachen blieben stumme Sphinxe; daß die Lösung des Rätsels von wo anders kommen müsse, fühlte man um die Mitte des 19. Jahrhunderts allgemein.

Es war nämlich der Moment gekommen, wo die Naturwissenschaft ihre großen Triumphe zu feiern begann. Mit überwältigender Kraft stürmten ihre überraschenden Resultate

auf alle Geister ein; kein Gebiet der Wissenschaft konnte diesem Einfluße wiederstehen; überall empfand man lebhaft das Bedürfnis, sich mit diesen Resultaten auseinanderzusetzen.

Nichts war natürlicher als der Versuch, auf den durch die Naturwissenschaft neuentdeckten Gebieten Umschau zu halten und nachzusehen, ob man nicht dort etwa die Schlüssel finde zu dem Rätsel, das die Teologen und Naturrechtler mit ihren mystischen und nichtssagenden Formeln zu lösen nicht im Stande waren, und das die historische Schule als unlösbar aus der wissenschaftlichen Diskussion ausschloß.

Das ist nun die Genesis der naturalistischen Richtung, der sogenannten „Naturlehre des Staates“ (mit dem Naturrecht nicht zu verwechseln!).

Ihre Anfänge in der Literatur datieren noch von Schelling her, in dessen „Naturphilosophie“ zuerst in phantastischen Ahnungen der Gedanke dämmert, daß der Grund und die Ursache der Staatenbildung in der physischen Natur, in dem Weltall zu suchen sind; daß die soziale Welt des Menschen mit der physischen Welt der Natur in innigem Zusammenhange stehe, ja vielleicht gar mit ihr identisch sei. („Absolute Identität von Geist und Natur“).

Wenn nun auch die Schelling'sche Naturphilosophie über unfruchtbare Phantastereien nicht hinauskam, so ist doch gewiß ihrem Einflusse das Entstehen der sogenannten „Naturlehre des Staates“ zuzuschreiben. Den Reigen eröffnet hier Heinrich Leo mit seinen „Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates“ (Halle 1833).

Worin besteht nun aber Leo's Naturlehre des Staates, oder besser, wodurch wird seiner Meinung nach, seine „Staatslehre“ zu einer „Naturlehre des Staates“? Wenn wir in Leo's „Studien“ die Antwort auf diese Frage suchen, so finden wir, daß es im Grunde blutwenig Naturwissenschaftliches ist, was ihn dazu bewogen haben mag, seine Staatslehre zu einer Naturlehre des Staates umzustempeln.

Was seine „Naturlehre“ rechtfertigen, soll ist nur der Gedanke, daß der Staat ebenso wie die „Natur“ aus „Grund-

elementen" besteht. Und zwar läßt Leo den Staat aus sechs solcher „Grundelemente" bestehen, nämlich aus drei natürlichen und drei geistigen. Die natürlichen sind: der Mensch, das Grundeigentum, das Geld; die geistigen sind: der Sieg, die Furcht und die Ansicht. Das ist der ganze, uns heute freilich seltsam vorkommende „naturwissenschaftliche" Bestandteil in Leo's „Naturlehre des Staates." Er selbst definiert übrigens die letztere, wie folgt:

„Die Betrachtung der verschiedenen natürlichen und geistigen Elemente und Momente des Staatslebens, wie sie gewissermaßen ein System von Gefäßen bilden und beschäftigen, in denen der Geist der Völker gefaßt ist und sich bewegt, wie das Blut in den Adern, gibt einer eigenen Wissenschaft das Dasein, welche man die Naturlehre des Staates nennen kann" [1]).

Die Betrachtungen selbst aber, die Leo über die Elemente des Staates anstellt, haben mit einer Naturlehre, überhaupt mit der Naturwissenschaft nichts gemein und sind ganz harmlose, etwas theologisch gefärbte, politische Betrachtungen. Trotzdem eine solche „Naturlehre" kein Glück haben konnte und keinen irgendwie sichtbaren Erfolg hatte, so riß doch der Faden der „Naturlehre des Staates" nicht ganz ab, was sich aus dem fort und fort steigenden Einfluße der Naturwissenschaft und ihrer Methode, auf alle Gebiete der Wissenschaft und dem fortwährenden Transpirieren naturwissenschaftlicher Ideen und Resultate in alle Gebiete geistiger Tätigkeit erklärt.

Es tauchten bald neue Schriften auf, welche die Gedanken einer Naturlehre des Staates weiter sponnen. Namentlich waren es mehrere Schweizer, welche in dieser Richtung wirkten, so die Brüder Friedrich und Theodor Rohmer, unter deren Einfluß Bluntschli sein sonderbares Buch: „Psychologische Studien über Staat und Kirche" (Zürich 1844) herausgab, in dem er zuerst den Staat als einen animalischen Organismus zu erklären sucht. Dann folgte Planta, auch ein Schweizer, mit seinen

---

1) Studien und Skizzen zur Naturlehre des Staates, S. 3.

Schriften: „Der Mensch und der Kosmos“ und „die Wissenschaft des Staates oder die Lehre vom Lebensorganismus“, wo er den Satz von der Identität des auf dem Gebiete der unorganischen und auf dem der belebten Natur wirkenden Gesetzes ganz unumwunden ausspricht. Dieses eine identische Gesetz beherrsche sowohl die physische, als auch die psychische Natur der Lebewesen.

In dieser Allgemeinheit enthält der Satz Planta's allerdings ein Körnlein Wahrheit und könnte im Sinne des modernen Monismus erklärt werden. Indem aber Planta daran geht, diesen Satz auszuführen, dieses Gesetz zu erklären: verfällt er dem traurigen Schicksal seiner Vorgänger. Er will dieses Gesetz in einer Polarität gefunden haben, und weist nun weitläufig und ebenso phantastisch wie seine Vorgänger das Walten dieser Polarität auf beiden Gebieten der Natur nach, auf dem geistigen und materiellen. Auch dieser Versuch schlug fehl.

Wie kräftig aber und überwältigend jene von der Naturwissenschaft ausgehende Strömung war, die die Geister auf diesen „naturalistischen“ Weg trieb, beweist am besten der Umstand, daß trotz so vieler, wiederholter Mißerfolge immer wieder nicht nur „junge Kräfte“, sondern auch bewährte Männer der Wissenschaft (wie z. B, Schäffle) diesen Weg betraten.

Drei Schriftsteller sind es hauptsächlich, die man als Repräsentanten der „naturalistischen“ Richtung in der Staatswissenschaft um die Mitte des 19. Jahrhunderts ansehen muß: Hermann Post, Konstantin Frantz und Schäffle [1]).

Post skizzierte seine diesbezüglichen Ideen zuerst in zwei kleinen Brochüren [2]). An die Spitze der ersten derselben stellt er den Satz hin, daß „Gegenstand aller menschlichen Wissenschaft die empirische Welt des Menschen“ sei. Mit diesem Satze wirft er der abstrakt-philosophischen Staats- und Rechts-

---

1) Über Schäffle vgl. m. „Allgemeines Staatsrecht“, 2. A. (1897) S. 187 u. 355.

2) 1. „Das Naturgesetz des Rechts“ 1867. 2. „Einleitung in eine Naturwissenschaft des Rechts“ 1872.

lehre den Fehdehandschuh hin. Zwar scheint er (S. 10) die beliebte Zweiteilung der Wissenschaften in „empirische und philosophische" beizubehalten; doch rechtfertigt er diese Unterscheidung wie folgt: „Die erste sammelt Stofftatsachen, ihr Gegenstand ist also die Welt des Vorstellungsvermögens, die Stoffwelt; die zweite erzeugt aus diesen gesammelten Kenntnissen Erkenntnisse an der Hand der Causalität, ihr Gegenstand ist also die Welt des Verstandes, die Kraftwelt. Die Philosophie ist mithin heuzutage keine besondere Wissenschaft mehr, welche etwa der Rechtswissenschaft, der Zoologie etc. gegenübergestellt werden könnte, sondern jede Spezialwissenschaft, so viele wir haben, ist notwendig, in ihren Anfängen empirisch, in ihrer Vollendung philosophisch." Es ist also hier von zwei Teilen jeder Wissenschaft die Rede, von denen im ersten „die Stofftatsachen gesammelt", im zweiten aus denselben „Erkenntnisse erzeugt werden."

Der Philosophie gegenüber nimmt Post einen ganz korrekten realistischen Standpunkt ein. „Ohne Vorstellungen", schreibt er (S. 11) „und somit ohne sinnliche Wahrnehmung gibt es überall keine wirkliche Erkenntnis. Der Mensch bringt keinerlei Begriffe a priori mit in die Welt, sondern alle Erkenntnis beruht auf der Erfahrung." „Das reine Denken hat im Großen und Ganzen seit dem Beginnen der Spekulation bei den Menschen überhaupt stets abgenommen und das Denken auf Grund der Erfahrung stetig zugenommen. Unsere Zeit wird ihm endlich gänzlich die Wege weisen. Zwar hat unser Wissen auch heutzutage noch überall Lücken, die man mit Phrasen ausfüllen muß, wenn man überhaupt einmal durchaus ein System aufbauen will; aber wir sehen doch jetzt ein, daß mit diesen Phrasen für die wirkliche Welterkenntnis gar nichts gewonnen ist, und so wird ein ehrlicher Gelehrter lieber diese Lücken anerkennen, als sich an einem inhaltlosen Phantom ergötzen, er wird es eben bleiben lassen, die Welt in ein System einzuschachteln" (S. 12). Post polemisiert gegen die willkürliche Annahme gewisser Ideen in der Weltgeschichte, deren Entwicklung und Erfüllung

man dann nachzuweisen sucht. „Zunächst müssen wir dagegen protestieren, als ob überall nach dem heutigen Zustande der Wissenschaft es möglich wäre, in der Geschichte vorbestimmte Zwecke zu erkennen, auf deren Verwirklichung wir auch für die Zukunft rechnen dürfen. In der Weise ... existieren keine Ideen in der Geschichte." Nichtsdestoweniger verkündet uns auch Post einen „allgemeinen Gedanken", welcher lautet: „Die Weltgeschichte ist Entfaltung der Stoffkräfte durch Spezialisierung universellerer Typen." Näher erklärt er dieses sein „Weltgesetz" in folgenden Ausführungen: „Die erste Spezialisierung oder Individualisierung des den Weltraum chaotisch erfüllenden ungelagerten Stoffes würde die Lagerung desselben in Atome sein, die zweite die Bildung der Gestirne." „Vielleicht geschah diese zuerst zu größeren Massen, aus denen sich im Laufe der Jahrhunderte im Wege der Individualitätenbildung die Sonnensysteme bildeten, indem sich von einem einzigen Hauptgestirne eine Fülle von Einzelgestirnen absonderten und wieder von den abgesonderten Einzelgestirnen sich weitere Einzelgestirne absonderten .... Auf den individuellen Gestirnen tritt dann das Gesetz der Spezialisierung aufs Neue in Wirksamkeit. Ein allgemeiner Typus mag ursprünglich die ganze organische und unorganische Welt umfaßt haben, die wir jetzt kennen. Aus diesem ganz universellen Typus wird sich ein speziellerer organischer Typus abgezweigt haben, der im Laufe langwieriger Wirkung eigentümlich gelagerter Stoffteilchen auf einander, sich zu dem ausgebildet hat, was wir heutzutage eine organische Zelle nennen. Dieser universelle Typus wird dann der gemeinsame Stammvater für Pflanzen, Tiere und Menschen geworden sein. In allen einzelnen Gebieten wiederholt sich dann derselbe Prozeß; aus allgemeineren Pflanzentypen entstehen stets speziellere, wie z. B. aus dem Saurier Fisch, Vogel und Amphibium. Endlich zeigt sich dasselbe Gesetz im Laufe der Entwicklung des menschlichen Lebens. Aus dem embryonischen Typus der Sitte entstehen im Wege der Spezialisierung Moral, Staat, Recht,

Wirtschaft; aus dem embryonischen Typus der Mythologie, Geschichte, Religion, Kunst, Philosophie; die Religion spezialisiert sich wieder in Wissenschaft und Kunst, die Philosophie, die dereinst das ganze Wissen der Menschheit umfaßte, zerfällt in unzählige Spezialwissenschaften, das zuerst ungeschiedene Recht zerteilt sich in Staatsrecht und Privatrecht, und so zerteilt sich jedes Entwicklungsgebiet in der ganzen Welt weiter in speziellere und jeder Spezialtypus läßt sich in seiner Entwicklung auf einen universelleren zurückführen ....“

Hiemit meint nun Post, das allgemeine „Weltgesetz“ gefunden zu haben, das gleichmäßig die Welt der Natur und des Geistes beherrscht, den Sternen ihren Lauf und dem — Privatrecht seine Entwicklung vorschreibt! An der Hand dieses „Weltgesetzes“ läßt er alle Erscheinungen Revue passieren, und bemüht sich, uns zu zeigen, wie sich daselbe überall verwirklicht.

Durch diese fortwährende „Spezialisierung“ und „Individualisierung“ entstehen verschiedene neue Bildungen und eine „eigentümliche Reihe dieser Bildungen“ sind „Individuen.“ Unter einem solchen „Individuum“ versteht Post „eine Stofflagerung, welche in der Weise ein Ganzes bildet, daß sie Kräfte entfaltet, welche ihre einzelnen Bestandteile als solche nicht entfalten“ (S. 22). Es gibt nun viele „Typen solcher Individuen.“ Der „Urtypus“ ist das Atom; eine zweite „Art von Individuum“ ist das Gestirn; eine dritte die Pflanze; eine vierte das Tier; eine letzte der Mensch. Das „individuelle Prinzip des Einzelindividuums wird vielfach beherrscht von einem höhern Prinzip der Gattung.“

So ist im Atom „die Porosität der individuelle Trieb, die Cohäsion das höhere Prinzip der Gattung.“ Freilich gibt es in der anorganischen Welt nur unvollkommene Individualitäten, „die Gattung ist daher auch in der anorganischen Welt kein lebendiges Ganze, sondern nur eine von uns vorgenommene formelle Zusammenfassung derjenigen Körper, die eine gewisse Ähnlichkeit mit einander zeigen.“

„Wo aber eine Atomlagerung den Charakter der Individualität angenommen hat, da entwickeln diese Individualitäten aufs Neue wieder Stoffkräfte in ihrer Wechselwirkung auf einander.“ Diese „Wechselwirkung der Stoffkräfte der Individualitäten“ ist das Gattungsleben. Am „gestirnten Himmel“ sieht Post in der Zentrifugalkraft den „individuellen Trieb“, in der Schwerkraft „das höhere Prinzip der Gattung“

„Bei den Pflanzen“, fährt er fort, „finden wir fast gar kein Gattungsleben. Die Verteilung männlicher und weiblicher Blüten auf verschiedene Individuen ist vielleicht das einzige Zeichen einer solchen und daraus können wir noch keinerlei weitere Schlußfolgerungen ziehen. Dagegen sehen wir bei den Tieren und Menschen nur wieder ausgeprägtes Gattungsleben; Tiere und Menschen folgen in der Wirtschaft ihren spezifisch individuellen Trieben, im Rechte tritt ihnen das höhere Prinzip der Gattung entgegen und der Staat ist das Resultat der Wechselwirkung beider“ (S. 24).

Durch „diese Untersuchung“ glaubt Post „für das Recht interessante Analogieen in der Welt gefunden“ zu haben, die es ihm „gestatten, auf einer breiteren Basis zu arbeiten.“ Er entwirft eine Tabelle dieser Analogieen, die Atom und Staat, Porosität und Recht, Wissenschaft und Sonnensystem umfaßt — mit einem Worte ein „System, in das er die ganze Welt einschachtelt“, trotz seines schönen Vorsatzes „lieber Lücken anzuerkennen, als sich an einem inhaltlosen Phantom zu ergötzen.“

Diesem im Jahre 1867 veröffentlichten „Systeme“ ließ Post im Jahre 1872 seine zweite Schrift: „Einleitung in eine Naturwissenschaft des Rechts“, folgen. Nachdem er im Eingang die „siderischen, tellurischen, terrestrisch anorganischen“ Individuen betrachtet, gelangt er zu den „solarischen oder organischen.“ Diese sind wieder zweierlei: physiologische und — „Gattungsorganismen.“

„Wir betrachten“, sagt er, „die Gattungsorganismen lediglich als Systeme von Atomsystemen. Wir sehen sie mithin nicht als Anhäufungen einzelner selbständiger Menschen an, welche

durch ethische und intellektuelle Bande mit einander verknüpft sind, sondern wir betrachten sie als physiologische Individuen ganz nach Art der Einzelmenschen oder sonstiger organischer Geschöpfe" (S. 8).

Was bedeuten diese etwas gewagten naturalistischen Konstruktionen Post's? Sie sind Versuche, die sozialen Verhältnisse naturwissenschaftlich als „Organismen" zu behandeln. Nur war der dazu gewählte Weg nicht der richtige. Die Gattungen sind keine Organismen und das „Gattungsleben" folgt nicht den Gesetzen, denen individuelle Organismen unterworfen sind. Post hat glücklicherweise diese Konstruktionen nicht weiter verfolgt, sondern sich eingehend mit vergleichender Rechtswissenschaft auf ethnologischer Grundlage beschäftigt, auf welchem Gebiete er der Soziologie vorarbeitete und dieser sehr wichtige Dienste leistete, deren Würdigung jedoch in die Geschichte der Soziologie gehört.

Als zweiter Repräsentant der Naturlehre des Staates muß Konstantin Frantz genannt werden. Schon in seiner „Vorschule zur Physiologie der Staaten" (1857) zeigt er die Unzulänglichkeit der herrschenden Lehren über den Staat und begründet seine Ansicht von einer Naturlehre des Staates. „Drei Stücke gehören zu einem Staatskörper: das Staatsgebiet, die Staatsgesellschaft und die Staatsgewalt" — mit diesen Worten sein Buch einleitend, behandelt er in demselben diese drei „Bestandteile im Einzelnen" und sodann die „Natur des Ganzen." Gegenüber den Lehren der Naturrechtler, daß der Staat sich aus der Familie entwickelte, meint er, es „ist nicht nachzuweisen, daß sich je ein Staat aus der Familie entwickelt hätte, vielmehr ist bei allen geschichtlichen Staaten das Gegenteil der Fall. Die Staaten gingen nicht aus einer ursprünglichen Einheit hervor, sondern vielmehr war es das Werk der Staatengründer, differente und incohärente Elemente zu vereinigen." Die Staatsgesellschaft als Ganzes unterscheidet er von der „bürgerlichen Gesellschaft"; letztere sei „ein eigentümliches Gewebe", das sich daraus bildet, daß sich „um Familie, Eigentum und Arbeit tausendfältige Fäden der Verbindung knüpfen"

(S. 19). Diese bürgerliche Gesellschaft enthalte in sich eine Anzahl von gesellschaftlichen Verbindungen, wie z. B.: Geschlechter, Verbindungen, Gemeinden, Korporationen, Stände, „deren Prinzip in der Gleichheit der Lebensanschauung und Lebensstellung und gewisser damit verknüpfter Rechtsverhältnisse liegt" (S. 25). „Die Souveränetät ist die Selbstherrlichkeit des Staates, vermöge deren er auf seinem Gebiete der Herr ist, und solche Herrschaft aus sich selbst hat; also nicht etwa durch Übertragung seitens des Volkes, noch auch etwa von der Kirche, wie es die Päpste im Mittelalter behaupten wollten" (S. 30). Die Urstaaten seien „jedenfalls nicht aus dem freien Willen der Menschen entsprungen, daher ihre Verfassung nicht auf einem freiwilligen Übereinkommen beruhen konnte" (S. 52). „Jede Verfassung ist ein Beherrschungssystem, denn in jedem Staate gibt es eine Herrschaft und Beherrschte. Das gilt selbst von der reinen Demokratie, wo das Volk sich zwar der Form nach, aber nicht der Sache nach selbst beherrscht; sondern . . . die Staatsgewalt ist überall eine in sich selbst ruhende Gewalt." Nun stellt sich Frantz die Frage: „wie sich wohl in den Urzeiten der Menschheit eine solche Gewalt und eine solche Herrschaft bilden konnte" (S. 55). Da dieses „durch physische Übermacht eines Einzelnen oder Vieler" nicht geschehen sein konnte (?), da „Zwangherrschaft die Urstaaten nicht begründet haben kann" (?), „so liegt der Gedanke nahe, daß die Urstaaten wohl durch eine Rassenvermischung zu Stande kamen. Wurde ein höherer Stamm mit einem niederen verbunden, so machte sich die Über- und Unterordnung ganz von selbst. Da ferner die Sagen aller Völker mit der Erzählung von Wanderungen beginnen, so ist ein Zusammentreffen verschiedener Stämme überall sehr wahrscheinlich, und wo es ein Kastensystem gibt, da ist es unstreitig durch die Herrschaft einer höheren Rasse über eine niedere Rasse entstanden" (S. 56).

Aus dieser Wahrscheinlichkeit ergibt sich ihm die Frage: „Sollte es nicht anzunehmen sein, daß die Urstaaten alle in ähnlicher Weise entstanden sind, d. h. überhaupt durch Vereinigung eines höheren Stammes mit einem niederen? So

würden ihre Verfassungen wie die schnelle Entwicklung ihrer Zivilisation am besten erklärt werden."

Frantz hatte noch nicht den Mut diese Fragen entschieden zu bejahen, wie es ein Viertel Jahrhundert später die Soziologie tat [1]), sein Verdienst bleibt es aber, einer der ersten diese Frage klar formuliert zu haben. Ihm schien bei der Beantwortung dieser Frage „die Schwierigkeit darin zu liegen, die Entstehung eines Beherrschungssystems zu erklären, welches das Wesentliche einer jeden Verfassung ausmacht, denn eine Herrschaft ist ja überall und nur ihre Organe und Formen ändern sich." Und doch gibt die Geschichte auf jedem ihrer Blätter die klare und unzweideutige Antwort, daß diese „Entstehung eines Beherrschungssystems" nie und nirgends auf andere Weise als durch Eroberung und Unterwerfung erfolgte. Diese Antwort zu konstatieren traute sich offenbar Frantz noch nicht.

Dreizehn Jahre nach dieser ersten von der herrschenden Universitätsdoctrin kühl aufgenommenen und womöglichst totgeschwiegenen Schrift veröffentlichte Frantz sein zweites Buch: „Die Naturlehre des Staates" (1870), in der er seine bedeutungsvollen Ideen in derselben Richtung weiter entwickelt.

Höchst scharfsinnig im Entdecken der schwachen Seiten der alten und neuern Staatslehre weist Frantz alle Fehler der früheren Methoden nach, ja noch mehr, deutet er mit trefflichen Schlagwörtern auf die neuen Bahnen hin, die man betreten müsse, um alte Fehler zu vermeiden und zu besseren Resultaten zu gelangen, allerdings ohne diese Bahnen selbst entschieden zu betreten. Alle früheren und gleichzeitigen Systeme hat er trefflich mit scharfer Waffe der Kritik geschlagen und besiegt: nur den Sieg auszunützen hat er nicht verstanden. Betrachten wir also das jedenfalls verdienstvolle Werk des Zerstörens und Vernichtens dieses geistvollen Kritikers auf dem Felde der Staatslehre; sehen wir zu, wie er mit den alten und veralteten Methoden und Systemen gründlich aufräumt.

---

[1]) Vgl. meinen „Rassenkampf: Soziologische Untersuchungen", Innsbruck 1883 und meinen „Grundriß der Soziologie", Wien 1885.

Indem sich Frantz den herrschenden staatswissenschaftlichen Theorien zuwendet, bemerkt er vor Allem „zwei Grundprinzipien, um welche sich das politische Denken und Streben der letzten Menschenalter vorzugsweise bewegte, d. i. die Volkssouveränetät und andererseits das göttliche Recht.“ Das erste derselben ist „das Revolutionsprinzip und darum auch die treibende Kraft, soweit es auf bloße Beseitigung des alten Zustandes ankommt, wobei der Volkswille seine unbestreitbare Macht beweist. Er besitzt die Fähigkeit, jede gegebene Verfassung umzustürzen und hat davon die besten Proben abgelegt. Nur, daß ihm dann die Gründung neuer Verfassungen um so schlechter gelang.“ Gegenüber dieser Theorie erscheint dann das Auftreten der Theorie des göttlichen Rechts ganz naturgemäß, „wie auf jede Aktion die Reaktion erfolgt.“ „Die Vertreter dieser Theorie behaupten ganz mit Recht, daß die Grundlage des Staates etwas von dem Volkswillen Unabhängiges sein müsse. Und was ließe sich nun Imponierenderes denken als der Wille Gottes, der jeden Widerspruch darniederschlägt.“ Ebenso nun wie der Ersteren tritt Frantz auch dieser zweiten Theorie entgegen, diesem „haltungslosen theokratischen Gebahren“, welches mitsamt dem „darauf sich stützenden Konservatismus mit kurzer Wendung selbst in die Revolution überging“ (S. VII). „In der Mitte zwischen diesen beiden entgegengesetzten Lehren, beiden entgegentretend steht das eigentliche Vernunftsystem, welches auch gerade durch solche mittlere Stellung von vornherein um so annehmbarer erscheint.“ Aber auch dieses System erwies sich nach den Proben, die man damit in Frankreich anstellen sah, „so haltungslos als die Volkssouveränetät, mit der es auch in innigste Verbindung trat, um dann in rascher Folge eine Verfassung nach der andern zu Tage zu fördern, bis Napoleon mit dem Säbel drein schlug und durch sein Herrscherwort den ferneren Hervorbringungen der Vernunft vorderhand ein Ziel setzte.“ Die Versuche mit den Vernunftsystemen in Deutschland offenbarten ebenfalls nur „dieselbe Wandelbarkeit angeblich ewiger Wahrheiten. Denn anders sprach die reine Vernunft durch Kant, anders durch

Fichte, anders durch Schelling, anders durch Hegel. Und gerade so veränderte sich auch die mit der jedesmaligen Philosophie zusammenhängende Staatslehre, in mancher Hinsicht bis zum direkten Gegensatz, so daß die Nichtigkeit der Vernunftstaatslehren für Jedermann, der nicht absichtlich die Augen dagegen verschließen will, durch die Tatsachen selbst vor Augen liegt." So ist nun Frantz mit den „drei Hauptprinzipien, welche sich in der modernen Staatslehre geltend gemacht haben", fertig. „Bodenlos im eigentlichsten Sinne des Wortes (S. IX) sind alle diese Theorien, und Boden zu gewinnen, ist darum das allererste und wichtigste Erfordernis zu einer wahren Reform in Theorie und Praxis." Auf die Frage nun, „wo solcher Boden zu finden wäre"? antwortet er sehr richtig: „in der Natur" und behauptet, „daß die Staatslehre von der Natur ausgehen muß." „Mit diesem Ausgangspunkte wird ohne Zweifel auch ein neuer Standpunkt gewonnen werden. Wie dies geschieht, und welche weit reichenden Aussichten solcher Standpunkt gewährt, darüber wird das ganze Buch genügende Aufklärung geben ....", so schließt Frantz die Vorrede zu seiner Naturlehre des Staates. Leider aber gibt uns sein Buch noch immer nicht die versprochene Aufklärung. Den „Boden", den der geistreiche Verfasser suchte, hat er nicht gefunden; den Weg zur „Natur" hat er gründlich verfehlt und konnte daher auch von ihr keinen Ausgangspunkt nehmen. Er hat daher auch keinen neuen Standpunkt gewonnen, wie wir das bald sehen werden.

Anknüpfend an Mohl's Dreiteilung der für den Staat angeblich bestehenden Gesetze, nämlich der „Rechts-, Sitten- und Klugheitsgesetze", bekämpft Frantz diese dritte Art von Gesetzen und setzt an ihre Stelle die „Naturgesetze." „Es gibt also keine Klugheitsgesetze", sagt er (S. 5), „die neben den Rechts- und Sittengesetzen als eine dritte Art gelten können. Allerdings aber gibt es noch andere Gesetze für den Staat, welche den Rechts- und Sittengesetzen zur Seite stehen, nämlich die Naturgesetze." Schon in diesen Worten verrät sich die falsche Ansicht, die Frantz von den „Naturgesetzen",

die „für den Staat" gelten sollen, hat. Er setzt sie nämlich den ebenfalls „für den Staat" gelten sollenden Rechts- und Sittengesetzen zur Seite. Nun ist es eine glückliche Idee, eine gute und richtige Ahnung für den Staat, „Naturgesetze" zu vermuten und nach denselben zu forschen; aber diese „Naturgesetze" den Rechts- und Sittengesetzen zur Seite zu stellen, verrät schon, daß man auf falschem Wege ist. Denn die Gesetze der Natur sind doch offenbar ganz andersartige, sie sind viel höher und unabhängiger als Rechts- und Sittengesetze, die menschlichen Ursprungs sind. Wie kann man diese so verschiedenartigen Gesetze mit einander gleichstellen? Sind es doch durchaus inkommensurable Größen! Gibt es einmal ein Naturgesetz, dem der Staat unterworfen ist; anerkennt man einmal ein solches: dann muß man doch zugeben, daß dasselbe hoch über aller menschlichen und staatlichen Willkür waltet und herrscht, was man doch von Rechts- und Sittengesetzen nicht annehmen kann, die immer nur ein Sollen enthalten, aber ein willkürliches Dawiderhandeln nicht ausschließen. Ein Naturgesetz ist aber kein Sollen, ein Naturgesetz ist ein unerbittliches Sein, ein unausbleibliches Sichvollziehen. Naturgesetz also als gleichstehend neben Rechts- und Sittengesetzen stellen, ist ein vollkommenes Verkennen desselben. Wir werden bald sehen, daß dies bei Frantz der Fall ist. Betrachten wir nur folgendes Raisonnement, das eine ganz irrtümliche Auffassung der „Naturgesetze" für den Staat verrät. Weil „das Staatsleben an physische Bedingungen gebunden ist", deswegen meint Frantz, „gibt es auch Naturgesetze für den Staat", „da das Staatsleben eine physische Seite hat, gerade so wie es eine rechtliche und moralische Seite hat." Es ist da wieder die „natürliche Seite" des Staates mit der „rechtlichen und sittlichen" gleichgestellt. Nun läßt sich wohl vom Staate behaupten, wie das auch Frantz tut, daß er ein „Naturprodukt" ist, d. h. daß er Produkt ist natürlicher Kräfte, die durch das Medium des Menschen wirken, doch kann man es nicht behaupten, daß der Staat ein Rechtsprodukt oder Produkt der Sitte ist. Recht und Sitte entstehen im Staate, Recht und Sitte sind Früchte

des Staates: Natur aber ist die Mutter des Staates. Wer das Natürliche im Staate, die Natur im Staate, gleichstellt dem Recht und der Sitte, der hat vom Verhältnis der Natur zum Staate und von den Naturgesetzen, die den Staat beherrschen, keine richtige Idee. In der Tat hält Frantz nur „die Elemente im Staatsleben, die an und für sich weder in das Gebiet des Rechts, noch der Moral gehören (S. 6) für „das Natürliche im Staate, das daher auch besonders untersucht werden muß.“ Und darin liegt sein Irrtum. Denn diese Elemente, die nicht zur Moral und nicht zum Rechte gehören und zu denen Frantz beispielsweise das Land, die physische Beschaffenheit des Staatsgebietes etc. zählt, das Alles ist nur Nebensächliches im Staate, darin liegt noch nicht die Natur des Staates und die Betrachtung all' dessen führt durchaus nicht zur Erkenntnis der Naturgesetze des Staates.

Eigentümlich ist es bei Frantz, daß er an den Grenzen der Wahrheit herumschweift, wohl auch an die richtige Pforte klopft, aber nicht die Kraft hat, sich dieselbe zu erschließen. So sagt er ganz richtig: „Und gerade wie der Mensch sich aus dem natürlichen Schooß der Natur entwickelt, von welcher er sich in keinem Momente des Daseins ganz losreißen kann, so hat auch der Staat eine natürliche Genesis und bleibt selbst in seiner höchsten Ausbildung an Naturgesetze gebunden, die sich in jeder Regung des Staatslebens geltend machen“ (S. 7). Treffliche Worte das! eine geniale Ahnung — und dennoch suchen wir in Frantzens Naturlehre vergebens nach diesen „Naturgesetzen“, „die sich in jeder Regung des Staatslebens geltend machen.“

Was Frantz der Staatslehre Mohl's mit ihren Rechts- Sitten- und Klugheitsgesetzen vorwirft, ist vollkommen richtig: „Und wie darf andererseits das unabänderliche Naturgesetz ignoriert werden, dem wir uns doch so wenig entziehen können, als der Schwerkraft, die uns fortwährend an den Fersen festhält, so sehr auch das Haupt nach aufwärts strebt und die uns zuletzt doch immer in die Grube zieht? Fürwahr, es müßte ein Geschlecht reiner Geister sein, welches für seinen Staat keiner Naturlehre bedurfte.“

Aus all' diesen ganz richtigen Ideen folgert Frantz, daß „die wahre Gliederung der theoretischen Staatswissenschaft demnach eine Naturlehre, Rechtslehre und Sittenlehre fordert, wobei die Naturlehre selbst die Grundlage für die Rechts- und Sittenlehre sein muß,...“ Bevor er an die Begründung dieser Naturlehre des Staates geht, übt er zuerst noch eine ganz zutreffende und richtige Kritik an dem alten sogenannten Naturrecht. „Das war eben (S. 8) der ungeheure Irrtum des fälschlich sogenannten Naturrechts, daß man den wirklichen Menschen in das Abstraktum eines reinen Rechtssubjekts verwandelte, das man wie ein für sich selbst bestehendes Wesen hinstellen wollte, und welches seitdem wie ein Gespenst umgeht, das trotz der gepriesenen Aufklärung unserer Tage noch immer seine Gläubigen findet, die es fürchten oder verehren. Es ist wahrlich Zeit, daß dieses Gespenst für immer aus der Wissenschaft verschwindet, wozu aber nichts mehr und nichts weniger gehört als die unumwundene Anerkennung einer politischen Naturlehre als Grundlage der gesamten Staatswissenschaft. Anstatt also den Menschen im Staate in der fingierten Gestalt des reinen Staatsbürgers zu betrachten, der doch nur ein hypostasierter Schulbegriff ist, betrachten wir ihn vielmehr, wie er wirklich ist, mit allen seinen konkreten Eigenschaften. So allein werden wir auch das wirkliche Staatsleben verstehen, denn es zeigt sich leicht, daß im Staate nichts geschehen kann, was nicht irgendwie mit natürlichen Verhältnissen zusammenhängt.“

Das Versprechen aber, das uns Frantz in obigen Zeilen gibt, statt des „Abstraktums des reinen Rechtssubjekts“ den „wirklichen Menschen mit all' seinen konkreten Eigenschaften“ zu betrachten, die „natürlichen Verhältnisse“, mit denen „Alles, was im Staatsleben geschieht, zusammenhängt“, uns aufzudecken: hat er allerdings nicht eingehalten.

Im Kapitel: „Der Staat als Naturprodukt“ erklärt er den Staat als ein „Naturprodukt“ — richtig! nur ist es Aufgabe der Staatslehre, diese Behauptung zu erweisen; zu zeigen, auf welche Weise dieses Produkt von der Natur hervorgebracht

wird. Tut dies Frantz? Leider nicht! Nachdem er sich (S. 10 —15) in den treffendsten, kritischen Bemerkungen über das „Naturrecht" und die falschen Standpunkte früherer Staatsrechtslehrer ergeht, schließt er mit dem Satze: „Soll also nicht der Wille die produzierende Kraft sein, so bleibt nur die Naturkraft übrig. Der Staat entsteht folglich durch natürliche Kräfte und ist nach seinen Grundlagen ein Naturprodukt." Was nützt die treffliche Negation früherer Standpunkte, die wir vollkommen akzeptieren, wenn uns all' dieses zu einer „Naturkraft" führt, die eben so neblig und unfaßbar ist, wie der den Staat gründende „Wille", und zu einem „Naturprodukt", dessen Produktion eben so geheimnisvoll ist, wie die Entstehung des Staates durch Vertrag. So lange man nicht erklärt, was das für Naturkraft sei, die das Naturprodukt „Staat" erzeugt, so lange man kein deutliches Bild vor Augen führt, wie diese Naturkraft dieses ihr Produkt produziert, bleiben ja noch immer die Lehren der früheren Staatslehrer, daß der Staat aus dem Willen der Menschen entspringt, daß er das Werk eines Vertrages ist, verständlicher, als Frantzens ganz allgemeine Phrase von „Naturkraft und Naturprodukt." Denn beim „Willen" und beim „Vertrag", aus denen der Staat entstehen soll, ließ sich noch etwas denken: schwieriger war die Sache bei der „Naturkraft", die das Produkt „Staat" erzeugt. Diese bildliche Ausdrucksweise blieb so lange man sie nicht mit bestimmten, natürlichen Vorgängen illustriert, ganz unverständlich. Solche Illustrationen aber finden wir in Frantzens Naturlehre nicht. Wenn er uns versichert, daß seine politische Naturlehre nicht bloß „die äußeren physischen Einwirkungen auf das Staatsleben" (S. 12), sondern „den Staat selbst nach seiner physischen Seite hin" besprechen wird, so sind wir im Unklaren, was diese Ausdrucksweise bedeutet. Wenn er uns aber gleich darauf sagt, seine Naturlehre sehe „den Staat als physisches Wesen an": so ist das wieder der Irrtum der „Organiker." Der Staat ist eben nie und nimmer ein physisches Wesen: und eine Lehre, die ihn als ein solches betrachtet und behandelt, ist vollkommen im Irrtum. Es ist ja richtig, wenn „diese Wissen-

schaft (die Naturlehre des Staates) zuvörderst mit einem ausdrücklichen Protest beginnt (S. 13), gegen die seit dem siebenzehnten Jahrhundert entstandene und zuletzt durch Rousseau, Kant und Fichte zur Culmination gelangte Doctrin, welche sich sonderbarer Weise Naturrecht nennt, während sie doch die Natur grundsätzlich verläugnet, indem sie den Staat für ein rein durch den menschlichen Willen vertragsmäßig errichtetes Institut erklärt" — nur darf diese Wissenschaft den Staat nicht als „physischen Wesens" auffassen. Wir geben zu, daß sowie der Staat kein Produkt des freien Willens, er ebensowenig „eine Forderung der Vernunft, ein Gebot der Sittlichkeit, oder selbst ein sittlicher Organismus" sei, „wie man jetzt in den verschiedensten Wendungen sagen hört", und daß all' dies, wenn es auch etwas „besser klingt", doch offenbar keine „reale Erklärung" sei, „da keine Andeutung über die Genesis des Staates darin liegt": wir fragen aber, ist es etwa eine „reale Erklärung", wenn Frantz ganz allgemein eine uns nicht näher bekannte „Naturkraft" als Erzeugerin des Staates aufführt, und enthält etwa seine Versicherung, daß „der Staat durch natürliche Kräfte entsteht und sonach seiner Grundlage nach ein Naturprodukt ist" — irgend eine „Andeutung über die Genesis des Staates"? Keineswegs. Diese „Andeutung" zu geben, ja, diesen Nachweis zu führen, den eigentlichen Prozeß der Staatengenesis und der Entwicklung des Staates zu schildern, blieb der Soziologie des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts vorbehalten.

(Auch das wegen seiner Gelehrsamkeit und Fülle von Nachrichten sehr schätzenswerte Werk Roschers: „Politik: Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie" (1892) trägt seinen Titel „Naturlehre" nur wegen der nach Art der Naturlehre befolgten descriptiven Methode. Irgend eine Andeutung über Naturgesetze der staatlichen Entwicklung enthält es nicht).

* * *

**Die Organiker.** Die Schriften von Konstantin Frantz, fanden wie erwähnt, wenig Beachtung. Die offizielle Staatslehre zog es vor, zu jener

Zeit (1860-1880) sich mit der „organischen Staatstheorie" zu befassen. Wir können es uns um so mehr erlassen, über die offiziellen und nicht offiziellen Vertreter derselben ausführlicher zu handeln, da wir dieses in unserem „Allgemeinen Staatsrecht" (2. A., Innsbruck 1897, S. 190) getan haben. Hier sei nur kurz erwähnt, daß neben Bluntschli den entschiedensten Ausdruck dieser „organischen" Auffassung des Staates Schäffle („Bau und Leben des sozialen Körpers") und Lilienfeld gaben.

Schon Konstantin Frantz kritisierte ja ganz richtig diese organische Theorie. Er spricht in seiner Naturlehre des Staates (S. 26) von der „Verirrung, wozu einst die Naturphilosophie Veranlassung gab, daß man kurzweg die naturwissenschaftlichen Kategorien auf das Staatsleben zu übertragen versuchte, wie wenn der Staat nur ein Abbild der materiellen Weltordnung, so zu sagen eine höhere Potenz derselben wäre. Damit wurde nichts erkannt, sondern die Sache durchaus verfälscht. Der Staat ist kein Seitenstück des tellurischen oder kosmischen Systems, noch auch des pflanzlichen oder tierischen Organismus. Selbst die Organe und Entwicklungsformen des individuellen Menschen finden nur sehr wenig Analoges im Staate. Es kann darauf keineswegs eine Staatslehre basiert werden, wie doch noch Bluntschli versucht hat. Der Staat besitzt keine Sinneswerkzeuge, kein Gedächtnis, keine Phantasie u. s, w., es ist leere Spielerei, davon zu sprechen .... Wo findet sich im individuellen Menschen ein Organ für die Justiz, das Steuerwesen, die Polizei, die Diplomatie u. s. w.? Es fällt geradezu ins Burleske, wenn z. B. das auswärtige Departement nach Bluntschli durch die Nase repräsentiert sein soll. Nichts von Alledem. Der Staat ist kein Gesamtmensch, sondern nur ein Gesamtleben der Menschen .... Wir müssen demnach zuvörderst sehen, welche Eigenschaften das Gesamtleben der Menschen im Staate charakterisieren, woraus sich dann von selbst zeigen wird, wie wenig es dem individuellen Leben ähnlich und wie sehr es davon verschieden ist."

Diese Kritik verhallte wirkungslos. Einige Jahre nach dieser Kritik erschienen die oben genannten großen (d. h. vielbändigen) Werke Schäffle's und Lilienfeld's. An dieser Wirkungslosigkeit der Frantz'schen Kritik mag der Umstand Schuld sein, daß es ihm nicht gelungen war, eine positive „Naturlehre" des Staates zu schaffen. Dieses gelang erst der Soziologie der 80er und 90er Jahre des 19. Jahrhunders, und erst vor dieser schwanden allmählich die letzten Phantasmagorien der „organischen" Staatslehre. — Bevor wir aber an diese letzte, für die Staatstheorie so bedeutungsvolle Phase der Soziologie des 19. Jahrhunderts herantreten, müssen wir zuerst noch einen Blick werfen auf die Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes und des Sozialismus und dann den nach Comte bedeutendsten Soziologen des verflossenen Jahrhunderts (Spencer) betrachten.

## Der Gesellschaftsbegriff in Deutschland.

§ 108. Schon Hegel ist auf seinen kühnen Streifzügen im Reiche des Geistes, auf denen er der Wissenschaft manch gute Eclaireurdienste leistete, auf den Begriff der „Gesellschaft" gestoßen, der etwas anderes bedeuten sollte als Staat und Nation [1]). Einer seiner bedeutendsten Jünger, Lorenz Stein (1815-1890) war Mitte der 1840er Jahre nach Paris gegangen, wo damals die Wogen der sozialistischen Literatur hoch gingen. Dort schrieb er sein bestes Werk, das in Deutschland großes Aufsehen machte: „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs" (1. A. 1847; 2. A. 1848). Da begründete er zuerst mit der Begeisterung des Entdeckers den in Deutschland noch neuen Begriff der „Gesellschaft", den er in allen seinen späteren Schriften, namentlich in seiner „Gesellschaftslehre" (1856), allerdings in dialektisch-hegelscher Manier, ausgestaltete und beleuchtete [2]). Gleichzeitig mit Stein hat Rob. v. Mohl in viel nüchternerer und sachlicher Weise in der Abhandlung: „Die Staatswissenschaften und die Gesellschaftswissenschaften" das Auftauchen, die Entwicklung und das Wesen des Begriffes der Gesellschaft dargestellt [3]). An Stein und Mohl schloß sich Rudolph Gneist an, indem er die gesellschaftlichen Grundlagen der Verfassung und Verwaltung in England nachwies [4]). Die Staatstheoretiker unterstützte wacker der Dichter und Künstler W. H. Riehl (geb. 1823). Mit der feinen Beobachtungsgabe des Romanciers beschrieb er zuerst: „Die bürgerliche Gesellschaft" (1851), dann „Land und Leute" (1853), lebenswahre Schilderungen, die er dann in dem Buche: „Naturgeschichte des Volkes" zusammenfaßte.

Dieses wissenschaftliche und poetische Liebäugeln mit der „Gesellschaft" hat aber offenbar den konservativen Kreisen, die alle Wissenschaft und Kunst für ihre Helden in Beschlag nehmen möchten, nicht gepaßt. So eilte denn schnell der junge

---

1) In seinen „Grundlinien des Rechts."

2) Ausführlicheres über Stein s. in m. „Rechtsstaat und Sozialismus", S. 150—186.

3) Wieder abgedruckt in seiner „Gesch. u. Liter. der Staatswissenschaften" 1855, I. B. S. 69.

4) Näheres darüber in m. „Rechtsstaat und Sozialismus", S. 208.

sächsische Generalssohn und spätere Historiograph des preußischen Staates Heinrich v. Treitschke (1834-1901) mit der großen Spritze herbei, um das verdächtige „soziale" Feuer zu löschen. In seinem „kritischen Versuch": „Die Gesellschaftswissenschaft" (1859) liest er allen Gesellschaftlern den Text, insbesondere den beiden Süddeutschen Mohl und Riehl. „Es läßt sich eine Wissenschaft denken, meint Treitschke, gegen Mohl's „Gesellschaftswissenschaft" polemisierend, über die Kirchen, eine andere über die Kunstgenossenschaften .... nimmermehr aber eine Wissenschaft, welche alle diese heterogenen Dinge (die Gesellschaftskreise) zusammenfaßte" (S. 67). „Ein Blick auf das von Mohl entworfene System der Gesellschaftswissenschaft zeigt seine Unhaltbarkeit" (S. 68). „Daß die Gesellschaft ein eigentümlicher Bestandteil des menschlichen Zusammenlebens sei, ist nicht nachgewiesen." „Über den Schutz, den der Staat den sozialen Kreisen gewähren soll, lassen sich keine allgemeinen Sätze aufstellen" u. s. w. Da Treitschke, als er diese Streitschrift gegen eine von Mohl geforderte und programmäßig formulierte „Gesellschaftswissenschaft" verfaßte, noch sehr jung und angehender Dozent in Leipzig war, so geht man nicht fehl, wenn man in derselben die in den konservativen Kreisen Norddeutschlands damals herrschenden Ansichten sieht. Nichtsdestoweniger gilt von dieser Habilitationsschrift ex ungue leonem. Als Historiograph des preußischen Staates zeigte Treitschke in reifem Alter, mehr Sinn für Heldenverehrung als für soziale Geschichtsauffassung.

Die Gesellschaftwissenschaft aber hat Mohl doch richtig vorausgeahnt: zunächst aber, ehe sie besser ausgerüstet als Soziologie auf den Plan treten konnte, wurde sie in den Hintergrund gedrängt durch eine sozial-politische Parteiströmung, die man häufig mit ihr verwechselte, durch den Sozialismus.

## Der Sozialismus.

§ 109. Wir haben es hier nicht mit der sozialen Bewegung zu tun, welche man Sozialismus nennt und welche die Ver-

wirklichung eines sozialen Programmes anstrebt. Aber indem diese Bewegung eine Änderung der sozialen Verhältnisse des Staates verlangt und sich dabei als geistiger Waffe einer Staatstheorie bedient, mußten ihre Wortführer bestehende Staatstheorien, die ihnen ungünstig waren, kritisieren und widerlegen und andere, die ihnen passen, aufstellen. Nun, in der Kritik waren die Sozialisten glücklicher als in der Aufstellung einer positiven Theorie, was begreiflich ist, denn die starke subjektive Tendenz, die bei den Sozialisten als Politiker vorherrscht, läßt eine objektive, wissenschaftliche Erkenntnis nicht aufkommen. Es ist eine merkwürdige Einbildung sozialistischer Führer und ein ganz sinnloses Schlagwort, daß sich der Sozialismus „von der Utopie zur Wissenschaft“ entwickelt hat, wie die bekannte Schrift von Friedrich Engels es behauptet. Wenn der Sozialismus wirklich eine Wissenschaft geworden wäre, dann wäre es mit ihm vorbei, dann wäre er begraben. Er hat seine Berechtigung nur in seinem Streben nach Verwirklichung eines sozialen Programmes, in welchem manche gerechte Forderung enthalten ist. Daß in demselben auch ein gut Stück Utopie steckt, hat ja nichts zur Sache: so etwas passiert auch anderen Parteien, z. B. den Klerikalen mit ihrem „christlichen Staat“ und den Juristen mit ihrem „Rechtsstaat.“ Aber im Augenblicke, wo sich der Sozialismus als eine „Wissenschaft“ erklärt, hat er auf der politischen Arena ausgespielt. Was will er da? Eine Wissenschaft hat zu forschen aber nicht zu fordern. Wissenschaft sucht Wahrheit, die aber ist auf der politischen Arena nicht zu finden. Der Sozialismus ist eine soziale Parteitendenz, die in den Verhältnissen von Arbeit und Kapital genügende Berechtigung findet: der Anspruch, eine Wissenschaft zu sein, hat gar keinen Sinn.

Nichtsdestoweniger haben einige Führer der Sozialisten zur Entwicklung der Wissenschaft vom Staate, insbesondere durch ihre Kritik des bestehenden Staates und Widerlegung der bestehenden Theorien viel beigetragen. Schon die „materialistische Geschichtsauffassung“ von Karl Marx, wonach die tiefstliegenden Triebfedern aller geschichtlichen Entwicklung (also auch staat-

lichen Entwicklung) wirtschaftlicher Natur sind, enthält in sich eine neue und größtenteils richtige Auffassung des Staates. Marxens Freund und Genosse Friedrich Engels formuliert diese Geschichts- (also auch Staats-)Auffassung folgendermaßen: „alle bisherige Geschichte war Geschichte von Klassenkämpfen; diese einander bekämpfenden Klassen sind jedesmal Erzeugnisse der Produktions- und Verkehrsverhältnisse, mit einem Worte der ökonomischen Verhältnisse ihrer Epoche; die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft bildet die Grundlage, aus der der gesamte Überbau der rechtichen und politischen Einrichtungen .... zu erklären sind“ [1]). Kurz gesagt ist darnach der Staat die äußere Form und der Ausdruck der wirtschaftlichen Verhältnisse der Gesellschaft.

Speziell über die Natur des Staates äußert sich Engels auf Grund dieser Auffassung folgendermaßen: „Die bisherige, sich in Klassengegensätzen bewegende Gesellschaft hatte den Staat nötig, d. h. eine Organisation der jedesmaligen ausbeutenden Klasse zur Aufrechthaltung ihrer äußern Produktionsbedingungen, also namentlich zur gewaltsamen Niederhaltung der ausgebeuteten Klasse, in den durch die bestehende Produktionsweise gegebenen Bedingungen der Unterdrückung (Sklaverei, Leibeigenschaft, Hörigkeit, Lohnarbeit). Der Staat war der offizielle Repräsentant der ganzen Gesellschaft, ihre Zusammenfassung in einer sichtbaren Körperschaft.“ Wie gesagt, in dieser Auffassung des Staates liegt viel Wahrheit, nur nicht die ganze und der verhängnisvolle Irrtum des Sozialismus steckt darin, daß er glaubt, daß nunmehr, wo der Staat „endlich tatsächlich Repräsentant der ganzen Gesellschaft wird“ (was er früher nur fälschlich zu sein vorgab), er „sich selbst überflüssig macht.“

„Sobald, meint Engels, es keine Gesellschaftsklasse mehr in der Unterdrückung zu halten gibt .... gibt es nichts mehr zu reprimieren, das eine besondere Repressionsgewalt, einen

---

1) „Entwicklung des Sozialismus“, 3 A. 1883, S. 26. Diese „materialistische Geschichtsauffassung“ wird auch mit Umstellung des Beiworts und Hauptworts als „historischer Materialismus“ bezeichnet, was dasselbe besagt.

Staat, nötig machte .... Der Staat wird nicht abgeschafft, er stirbt ab." Das soll nach Engels keine Utopie mehr sein, sondern — Wissenschaft. Aber die Quelle des Irrtums des Sozialismus liegt eben darin, daß er noch auf dem dualistischen Standpunkt steht und nicht auf monistischem, von subjektivem, sozial-politischem Streben geblendet, gar nicht objektiv wissenschaftlich denkt. Engels sieht z. B. einen Unterschied zwischen der Entwicklung der Natur und der Entwicklung der Gesellschaft und zwar einen „wesentlichen" darin, daß es „in der Natur lauter bewußtlose blinde Agentien sind, die aufeinander einwirken und in deren Wechselspiel das allgemeine Gesetz zur Geltung kommt .... Dagegen in der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter mit Bewußtsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen; nichts geschieht ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel" [1]). Von einem solchen naiven dualistischen Standpunkt lassen sich die Irrtümer des Sozialismus begreifen; wenn der Mensch mit „bewußter Absicht" und „gewolltem Ziele" den Staat herstellt, so kann man billigerweise von ihm verlangen, daß er ihn besser herstelle und uns lieber gleich den schönen „Zukunftsstaat" bescheere. Eine Polemik mit einer solchen Auffassung ist heute ganz überflüßig; sie richtet sich von selbst.

Engels hat keine Ahnung davon, daß der soziale Prozeß ganz ebenso ein Naturprozeß ist, wie jeder andere; daß er sich mit derselben eisernen Notwendigkeit vollzieht, wie der Kreislauf der Planeten. Es ist ganz naiv, wenn er sich bezüglich des Unterschiedes dieser zwei Prozesse auf den „mit Bewußtsein begabten" Menschen beruft. Als ob das individuelle Bewußtsein daran etwas ändern könnte? Wir können ja auch das Bewußtsein haben, daß wir sterben, dabei auch die „bewußte Absicht" haben weiter zu leben — müssen aber trotzdem sterben! Auch um unser „gewolltes Ziel" fragt der soziale Naturprozeß wenig. Nicht wo wir hinzielen, sondern wohin

---

1) Engels in der Schrift: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen Philosophie 1895, S. 43.

die Natur hinsteuert, da langen wir an. Diese Ausführungen Engels zeigen die ganze wissenschaftliche Rückständigkeit des Sozialismus, der sich einbildet „Wissenschaft“ geworden zu sein. Einerseits prophezeit er auf Grund dialektischer Formeln à la Hegel eine Metamorphose des Staates durch die Expropriation der „Expropriatäre“, was ein vollkommenes Verkennen der sozialen, in den Gesellschaftsgruppen wirkenden, ewig wesensgleichen Interessen und Kräfte beweist; andererseits wurzelt der Sozialismus in naturrechtlichen Anschauungen über Entstehung des Staates als einer zweckbewußt geschaffenen Institution und glaubt, daß es nur von besserer Einsicht und besserem Wollen der Menschen abhängt, den fehlerhaft geschaffenen Staat nach besseren und vernünftigeren Grundsätzen umzuschaffen. Auch Bebel hält den Augenblick des Sturzes des heutigen „kapitalistischen“ Staates schon nahe und den Eintritt der Katastrophe bevorstehend. „Weder fühlen die herrschenden Klassen und Personen, noch besitzen die Institutionen einen festen Boden unter sich .... Für jeden Denkenden steht es fest, meint Bebel, daß der Ausbruch eines Krieges, der nur ein europäischer sein kann, den ganzen sozialen und politischen Zustand der Gesellschaft in Frage stellt. Führt dieser politisch-militärische Zustand Europas zu einer Katastrophe, so wird diese die bürgerliche Welt in den Abgrund reißen. Die Totenglocke hat alsdann für sie geläutet“ [1]).

An solchen Prophezeiungen berauschen sich die Gläubigen des Sozialismus heute, so wie die Christgläubigen der ersten Jahrhunderte an den Prophezeiungen über das nahe Gottesreich. Dabei weiß es Bebel und spricht es aus, daß „die Interessen die Menschen beherrschen und der großen Mehrzahl ihre Interessen ihre Gedanken vorschreiben.“ Sich selbst und die Sozialisten nimmt er aber von diesem allgemeinen Gesetze aus und scheint es nicht zu ahnen, daß die Gedanken des Sozialismus auch nur Erzeugnisse der Interessen der Arbeiterklasse, oder gar nur der Führer derselben sind.

---

1) „Die Frau und der Sozialismus“ 1890.

## „Realpolitik."

§ 110. Es konnte nicht fehlen, daß historische Erkenntnisse, gepaart mit Beobachtung der praktischen Politik tiefere Einblicke in die realen Verhältnisse des Staates gewährten. Wir finden solche in der anonym erschienen Schrift: „Grundsätze der Realpolitik" (1853), die viele treffliche Wahrheiten über Staat, Gesellschaft und Politik enthält. Sie hat sehr viele politische und soziale Vorurteile und falsche Theorien, die im Umlauf waren, berichtigt und gehört zu den besten Erzeugnissen politischen Denkens. Frei von allen naturrechtlichen Illusionen und doktrinären Schulformeln hat der Verfasser (Gustav Diezel [1]) hier die „gesellschaftlichen Kräfte", ihre Wirksamkeit und ihr gegenseitiges Verhältnis im Staate nüchtern und objektiv geschildert. Das Buch bildet einen Markstein staatswissenschaftlicher Erkenntnis. Nicht das Individuum mache die Geschichte, sondern diese spiele sich ab mittelst gegenseitiger Einwirkung der „gesellschaftlichen Kräfte." Das war jedenfalls ein bedeutsamer Schritt vorwärts auf dem Wege der Erkenntnis der eigentlichen Agentien des sozialen Prozeßes.

Da herrscht eine ganz andere Auffassung als die individualistische des Sozialismus, der vom Menschen die Umgestaltung der sozialen Verhältnisse fordert und mit Zuversicht erwartet. Hier arbeiten und wirken die „gesellschaftlichen Kräfte", denen gegenüber der Mensch, auch der mächtigste machtlos ist.

„.... der Staat entsteht und besteht vermöge eines Naturgesetzes, welches der Mensch mit oder ohne Bewußtsein, freiwillig oder unwillkührlich erfüllt .... Die Naturnotwendigkeit, auf welcher das Dasein des Staates beruht, wird in dem geschichtlich gegebenen Staate durch die Wechselwirkung mannigfaltiger Kräfte erfüllt .... Das Studium der Kräfte, welche den Staat gestalten, tragen, umwandeln, ist der Ausgangspunkt aller politischen Erkenntnis, deren erster Schritt zu der Einsicht führt: daß das Gesetz der Stärke über das

[1] Ich finde über denselben in den biographischen Nachschlagebüchern nichts. Das Conrad'sche Handwörterbuch der Staatswissenschaften erwähnt ihn nicht.

Staatsleben eine ähnliche Herrschaft ausübt, wie das Gesetz der Schwere über die Körperwelt.“ „Die praktische Politik hat es zunächst nur mit der einfachen Tatsache zu tun, daß die Macht allein es ist, welche herrschen kann. Herrschen heißt Macht üben und Macht üben kann nur der, welcher Macht besitzt. Dieser unmittelbare Zusammenhang von Macht und Herrschaft bildet die Grundwahrheit aller Politik und den Schlüssel der ganzen Geschichte.“

„Das Dasein des Staates ist unabhängig vom staatlichen Bewußtsein seiner Angehörigen .... Der Staat geht dem Rechte voraus.“ Im Staate entsteht das Recht; allerdings aber kann es „den Staat überholen“; die „Rechtsidee“ kann sich zur „öffentlichen Macht verkörpern oder aber die Macht zur Rechtsidee verklären.“ „Nur als Macht ist das Recht zur Herrschaft berufen, d. h. der Herrschaft fähig .... So ist es also eine durchaus unstatthafte, man könnte sagen eine geradezu unvernünftige Forderung, daß die Macht dem Rechte untertan sei. Die Macht gehorcht nur der größeren Macht und der Starke kann sich nicht von dem Schwächern beherrschen lassen, selbst wenn er es wollte, oder vielmehr wollen könnte.“ Darin liegt das „dynamische Gesetz der Staatsordnung.“ „Die bisherige politische Systematik, der die Geister beinahe blindlings huldigten, ist an den Dingen zu oft und zu kläglich gescheitert, als daß sie nicht endlich Gegenstand des tiefen Mißtrauens der Einen und der gründlichen Verachtung der Andern hätte werden sollen. Die Luftschlösser, die sie gebaut, sind in blauen Dunst zerflossen; das wehrlose Recht, dessen theoretische Anerkennung sie erwirkt, ist höchstens zu einer Scheinübung gelangt, welche von der Macht so lange geduldet wurde, als es ihr gerade genehm war; die Vereinbarungen der Ohnmacht mit der Gewalt haben bei der ersten Probe gezeigt, daß sie wirkungslos, nichtig von Grund aus, unmöglich waren.“ Wer denkt bei diesen Worten nicht an die vielen Staatsgrundgesetze modernster Verfassungen, die nur auf dem Papiere stehen? Solche theoretische Entwürfe sind eben, auch wenn sie als Gesetze kundgemacht werden, keine Verfassungen. „Die Ver-

fassung des Staates wird bedingt durch das Wechselverhältnis der innerhalb desselben teils tätigen, teils ruhenden Kräfte. Jede gesellschaftliche Kraft hat Anspruch auf eine ihrem Umfange entsprechende staatliche Geltung, und die Staatskraft selbst besteht lediglich aus der Summe der gesellschaftlichen Kräfte, welche der Staat sich einverleibt hat." Die Politik müsse daher die „gesellschaftlichen Kräfte, welche Anerkennung verlangen, sorgfältig messen und wägen." „Je nach dem Ergebnisse hat der Staat auf dem rein politischen Standpunkte keine andere Wahl als die Kräfte, um welche es sich handelt, entweder sich anzueignen oder sie zu erdrücken. Der Mittelweg ist unpolitisch und der Staat, wenn er ihn einschlägt, geht dem Kampfe und der Gefahr entgegen. Denn die Kraft, welche der Staat sich nicht einverleibt wird notwendigerweise seine Gegnerin .... Die gewaltsame Vernichtung irgend einer gesellschaftlichen Kraft, welche sich nicht etwa bereits innerlich ausgelebt hat, ist in der Tat eine der schwierigsten Unternehmungen der Politik ...." Beispiele der Ausführbarkeit solcher Vernichtung bietet die Geschichte, doch stehen heute die Waffen, mit denen ein solcher Vernichtungskampf geführt wird, dem Staate „nicht mehr in dem früheren Maße" zur Verfügung, auch macht „die größere Beweglichkeit der neueren Jahrhunderte die erforderliche Ausdauer unmöglich." Eine Politik, welche aber „auf die Lebenskraft des Staates einen höheren Wert legt als auf dessen Verfassungsform ...., wird sich angelegen sein lassen, jeder gesellschaftlichen Kraft den ihrer Natur entsprechenden Spielraum zu schaffen und sie dadurch der Staatskraft selbst einzuverleiben." Welche goldene politische Lehre enthalten diese Sätze! Man denke nur an die „gesellschaftlichen Kräfte", die in den österreichischen „Nationalitäten" um Selbstbehauptung und Geltung ringen. Einst wollte sie die österreichische Regierung „vernichten." Verblendete Parteien möchten es heute noch versuchen. Vernünftigere Staatspolitik beginnt heute „jeder gesellschaftlichen Kraft den ihrer Natur entsprechenden Spielraum zu schaffen und sie dadurch der Staatskraft selbst einzuverleiben."

## Die gesellschaftlichen Kräfte.

§ 111. Da nun der Staat eine Zusammenfassung „gesellschaftlicher Kräfte" ist, deren Wechselwirkung sein Leben unterhält und seine Entwicklung fördert, so bedarf es vor allem einer eingehenden Untersuchung und Erforschung dieser Kräfte. Das unternimmt nun Diezel. Dabei unterscheidet er zunächst „staatlich organisierte Kräfte" wie: Regierungsgewalt, Beamtentum und Heer, und „staatlich mehr oder weniger formlose Geistes- und Geldkräfte", die „deshalb nicht übersehen und nicht unterschätzt werden wollen." Die Politik muß aber auch „die ruhenden Kräfte der Gewohnheit, der Überlieferuug und der Trägheit in vollen Anschlag bringen." Ferner ist „gegenüber dem Reichtum die Armut, gegenüber der Intelligenz die Unwissenheit, das Vorurteil und ganz besonders die Dummheit als gesellschaftliche Kraft für die Berechnungen der Politik von der größten Wichtigkeit."

„Manche derjenigen Kräfte, welche dem heutigen Staate seine Form gegeben, haben einen Teil ihrer früheren Bedeutung verloren ...." So ist z. B. „die Macht der Autorität, der sich ehemals die wildesten Kräfte blindlings fügten, durch die Kritik dermaßen zernagt und untergraben, daß sich nur noch einige kümmerliche Trümmer derselben mühsam aufrecht erhalten. Dagegen ist ein reicher Nachwuchs junger gesellschaftlicher Kräfte aufgeschossen, welche selbständig oder in mannigfachen Verbindungen ihre Geltung im staatlichen Leben verlangen. Das bürgerliche Bewußtsein, der Freiheitsgedanke, der Nationalsinn, die Idee der menschlichen Gleichberechtigung, der politische Parteigeist, die Presse, sind für viele der heutigen Staaten ganz neue Faktoren des gesellschaftlichen Lebens." Diesen neuen Faktoren „gebührt die staatliche Anerkennung insoweit, als die ihnen innewohnende Kraft reicht." Diezel setzt nun das Verfahren auseinander, „durch welches die Politik die gesellschaftlichen Kräfte dem Staate aneignet." Dies kann nach dreierlei „Methoden" geschehen. Durch vollkommene Einverleibung, durch Inschutznahme oder endlich

durch Zulassung zur freien Mitwirkung. Letztere Methode führt zum Repräsentativsystem; in diesem System ist „die richtige Repräsentation diejenige, welche das zur Vertretung bringt, was Anspruch auf Vertretung hat.“ Diesen Anspruch hat aber „nicht das Recht, nicht das Interesse, auch nicht die Zahl, sondern immer nur die Kraft, welche dem Recht, dem Interesse, der Zahl u. s. w. innewohnt.“

„Ist die Repräsentation nicht der richtige Ausdruck der gesellschaftlichen Kräfte, so muß das Repräsentativsystem notwendigerweise zur Lüge werden, denn das wirkliche Leben wird immer den Sieg davon tragen über die ihm widersprechende Formel, und wenn sie auch noch so feierlich in einer Verfassungsurkunde prangt.“

Hier berühren sich die Ausführungen Diezel's anscheinend mit den Grundsätzen der historischen Schule, welche künstlichen Verfassungen die Berechtigung absprach. Nur faßt Diezel die Sache tiefer, denn während die historische Schule nur das historisch Gewordene als wahr und berechtigt anerkennen wollte, lenkt Diezel die Aufmerksamkeit auf die lebenden „gesellschaftlichen Kräfte“, auch der Gegenwart — wie er andererseits nachweist, daß manche gesellschaftliche Kraft (z. B. der Adel) trotzdem er historisch geworden, in der Gegenwart seine Kraft verloren hat. Während also die historische Schule geneigt war, nur dem aus der Vergangenheit Überkommenen die Berechtigung zuzusprechen, legt Diezel den Nachdruck auf die lebende „gesellschaftliche Kraft“, welcher als solcher, auch wenn sie noch keine Geschichte hinter sich hat, ihr Recht zukommt.

Trotz der tiefen Wahrheit, die in Diezel's Ausführungen steckt, fehlt denselben doch der klare Ausdruck. Wohl hat das Alles was Diezel sagt einen guten Sinn, aber er gibt demselben noch immer keinen genügenden Ausdruck. „Gesellschaftliche Kraft“ ist eine Abstraktion. Eine „Kraft“ existiert nicht für sich; auch das Beiwort „gesellschaftlich“ macht das Abstraktum noch nicht zu etwas Konkretem. Jede Kraft erscheint nur an irgend einem Stoff; es bedarf, wenn sie begriffen werden soll, wenn sie uns anschaulich gemacht werden soll, irgend eines

Substrates, an dem sie haftet. Nicht abstrakte Kräfte führen den sozialen Kampf, sondern in sozialen Gruppen äußern sich diese Kräfte. Nach dieser Richtung erforderten die Diezel'schen Ausführungen eine Verdeutlichung, eine Klarmachung und größere Anschaulichkeit. Diese wurde ihnen zu Teil durch Lassalle.

## Ferdinand Lassalle (1825-1864).

§ 112. Wir sprechen hier nicht von Lassalle als Sozialisten und Agitator. Aber daß er als solcher auch das Problem des Staates streifte, ist selbstverständlich. Im Allgemeinen nun wurzelte Lassalle allerdings in naturrechtlichen Anschauungen. Von diesen geleitet, stellt er seine sozialistischen Forderungen, daß der Arbeiter nicht ausgebeutet werden dürfe, daß kein Mensch das Recht habe auf die Ausnützung eines anderen Menschen etc. In einem Vortrage aber „über Verfassungswesen" den er 1862 in einem Berliner Bürger-Bezirks-Verein hielt, beantwortet er die Frage: Was denn eine Verfassung sei? In diesem Vortrage nun hat er das Wesen einer Staatsverfassung mit einer vor ihm von Niemanden erreichten Anschaulichkeit dargestellt.

Nicht nur, daß er da in glücklicher Weise das was bei Diezel nebelhaft, unklar und unzulänglich erscheint, verdeutlicht, klar macht und ergänzt, sondern er bietet zu den „gesellschaftlichen Kräften" Diezel's so zu sagen die Illustration; was bei Diezel abstrakt ist, das tritt uns bei Lassalle in voller Lebenswahrheit und greifbar entgegen. Dieser Vortrag über Verfassungswesen enthält mehr Wahrheit über den Staat und ist lehrreicher als Bände von Staatsrechtssystemen. Nachdem er den Unterschied zwischen Gesetz und Grundgesetz erörtert, fährt er fort: „Wenn also die Verfassung das Grundgesetz eines Landes bildete, so wäre sie — ein bald noch näher zu bestimmendes Etwas oder, wie wir vorläufig gefunden haben, eine tätige Kraft, welche alle andern Gesetze und rechtlichen Einrichtungen, die in diesem Lande erlassen werden, mit Notwendigkeit zu dem macht, was sie eben sind, so daß

von nun ab gar keine anderen Gesetze als eben diese in diesem Lande erlassen werden können.

„Gibt es denn nun aber etwas in einem Lande, meine Herren — gibt es .... eine bestimmende tätige Kraft, welche auf alle Gesetze, die in diesem Lande erlassen werden, derart einwirkt, daß sie in einem gewissen Umfange notwendig so und nicht anders werden wie sie eben sind?

„Ei freilich, gibt es so etwas und dies Etwas ist nichts anderes als — die tatsächlichen Machtverhältnisse die in einer gegebenen Gesellschaft bestehen.

„Die tatsächlichen Machtverhältnisse, die in einer jeden Gesellschaft bestehen, sind jene tätig wirkende Kraft, welche alle Gesetze und rechtlichen Einrichtungen dieser Gesellschaft so bestimmt, daß sie im Wesentlichen gar nicht anders sein können, als sie eben sind.

„Ich eile, mich durch ein sinnliches Beispiel ganz verständlich zu machen. Dies Beispiel wird zwar in der Form, in der ich es setze, durchaus nicht möglich sein. Aber abgesehen davon, daß sich später vielleicht zeigen wird, wie dasselbe Beispiel in einer andern Form allerdings ganz möglich ist, so kommt überhaupt gar nichts darauf an, ob das Beispiel eintreten kann, sondern bloß darauf, was wir an ihm lernen wollen, auf die Natur der Dinge, die sich enthüllen würde, wenn es einträte.

„Sie wissen meine Herren, daß in Preußen nur Gesetzeskraft hat, was durch die Gesetzsammlung publiziert wird. Die Gesetzsammlung wird gedruckt in der Decker'schen Oberhofbuchdruckerei. Die Originale der Gesetze selbst werden in gewissen Staatsarchiven verwahrt, in anderen Archiven, Bibliotheken und Magazinen die gedruckten Gesetzsammlungen.

„Setzen Sie nun den Fall, daß eine große Feuersbrunst entstände, etwa wie der Hamburger Brand, und daß nun alle diese Staatsarchive, Bibliotheken, Magazine und die Deker'sche Oberhofbuchdruckerei abbrennen und daß dies durch ein merkwürdiges Zusammentreffen der Umstände auch in den andern Städten

der Monarchie stattfände und auch in Bezug auf die Bibliotheken der Privatleute, in denen sich Gesetzsammlungen vorfinden, so daß nun in ganz Preußen kein einziges Gesetz in beglaubigter Form mehr exestierte.

„Das Land wäre dann durch dieses Unglück um alle seine Gesetze gekommen und es bliebe ihm gar nichts übrig, als sich neue Gesetze zu machen.

„Glauben Sie denn nun meine Herren, daß man in diesem Fall ganz beliebig zu Werke gehen, ganz beliebige neue Gesetze machen könnte, wie einem das eben konveniert? Wir wollen sehen.

„Ich setze also den Fall, Sie sagten: die Gesetze sind untergegangen, wir machen jetzt neue Gesetze und wir wollen hierbei dem Königtum nicht mehr diejenige Stellung gönnen, die es bisher einnahm, oder sogar: wir wollen ihm gar keine Stellung mehr gönnen.

„Da würde der König einfach sagen: die Gesetze mögen untergegangen sein; aber tatsächlich gehorcht mir die Armee, marschirt auf meinen Befehl, tatsächlich geben auf meine Ordre die Kommandanten der Zeughäuser und Kasernen die Kanonen heraus und die Artillerie rückt damit in die Straße und auf diese tatsächliche Macht gestützt leide ich nicht, daß Ihr mir eine andere Stellung macht, als ich will.

„Sie sehen, meine Herren, ein König, dem das Heer gehorcht und die Kanonen, — das ist ein Stück Verfassung!

„Oder ich setze den Fall, Sie sagten: Wir sind 18 Millionen Preußen. Unter diesen 18 Millionen gibt es nur eine verschwindend kleine Anzahl großer adliger Grundbesitzer. Wir sehen nicht ein, warum diese verschwindend kleine Anzahl großer Grundbesitzer einen solchen Einfluß üben soll, wie die ganzen 18 Millionen zusammen, indem sie aus sich ein Herrenhaus bilden, welches die Beschlüsse des von der gesamten Nation gewählten Abgeordnetenhauses aufwiegt und verwirft, wenn sie etwas taugen. Ich setze den Fall, Sie sprächen so und sagten: wir sind alle „Herren“ und wollen gar kein besonderes Herrenhaus mehr.

„Nun meine Herrrn, die großen adeligen Grundbesitzer könnten dann freilich ihre Bauern nicht gegen Sie marschiren lassen! Ganz im Gegenteil, sie würden wahrscheinlich alle Hände voll zu tun haben, sich vor ihren Bauern zuerst zu retten.

„Aber die großen adligen Grundbesitzer haben immer einen großen Einfluß bei Hof und König gehabt und durch diesen Einfluß können sie nun das Heer und die Kanonen eben so gut für sich in Bewegung setzen, als wenn diese Machtmittel zu ihrer direkten Verfügung ständen.

„Sie sehen also meine Herren, ein Adel, der Einfluß bei Hof und König hat, — das ist ein Stück Verfassung.

„Oder ich setze den umgekehrten Fall, König und Adel einigten sich unter sich, die mittelalterliche Zunftverfassung wieder einführen zu wollen, und zwar nicht nur für das kleine Handwerk, wie man dies vor einigen Jahren wirklich zum Teil versucht hat, sondern in der Weise einzuführen, wie sie im Mittelalter bestand, nämlich für die gesamte Produktion in der Gesellschaft, also auch für den Groß- und Fabrikationsbetrieb und für die Produktion mit Maschinen. Es wird Ihnen bekannt sein, meine Herren, daß das große Kapital unmöglich unter dem mittelalterlichen Zunftsystem produziren könnte, daß der eigentliche Groß- und Fabriksbetrieb, die Produktion mit Maschinen, unter dem mittelalterlichen Zunftsystem durchaus nicht vor sich gehen könnte. Denn nach diesem Zunftsystem bestanden z. B. überall gesetzliche Abgrenzungen der verschiedenen, auch der am nächsten mit einander verwandten Arbeitszweige, und kein Gewerbetreibender durfte zwei derselben mit einander verbinden. Der Tüncher durfte kein Loch verstreichen, zwischen den Nagelschmieden und den Schlossern wurden damals endlose Prozesse über die Grenzen ihrer beiderseitigen Gewerbe geführt, der Kattundrucker würde keine Färber beschäftigen können. Eben so war unter dem Zunftsystem das Quantum gesetzlich genau geregelt, das ein Gewerbetreibender produziren konnte, indem nämlich an jedem Orte in jedem Gewerbszweige jeder Meister nur eine gleiche, gesetzlich bestimmte Anzahl von Arbeitskräften beschäftigen durfte.

„Sie sehen, daß schon aus diesen beiden Gründen die große Produktion, die Produktion mit Maschinen und einem System von Maschinen, unter der Zunftverfassung nicht einen Tag vorwärts gehen könnte. Denn diese große Produktion erfordert 1., als ihre Lebensluft die Verbindung der verschiedenartigsten Arbeitszweige unter den Händen desselben großen Kapitals; 2., die massenhafte Produktion und die freie Konkurrenz d. h. also die unbeschränkte beliebige Anwendung von Arbeitskräften.

„Wenn man also nun dennoch die Zunftverfassung heut einführen wollte — was würde entstehen?

„Die Herren Borsig, Egels u. s. w., die großen Kattunfabrikanten, Seidenfabrikanten u. s. w. würden ihre Fabriken schließen und ihre Arbeiter entlassen, sogar die Eisenbahn-Direktion würde dasselbe tun müssen, Handel und Gewerbe würden stocken, eine große Anzahl Handwerksmeister würden hiedurch wiederum, teils gezwungen, teils freiwillig ihre Gesellen entlassen, diese ganze unendliche Volksmasse würde nach Brod und Arbeit rufend durch die Straßen wogen, hinter ihr stände anfeuernd durch ihren Einfluß, ermutigend durch ihr Ansehen, Vorschub leistend durch ihre Geldmittel die große Bourgeosie, und es würde so ein Kampf ausbrechen, in welchem keineswegs der Sieg dem Heere verbleiben könnte.

„Sie sehen also, meine Herren, die Herren Borsig und Egels, die großen Industriellen überhaupt, — sind ein Stück Verfassung.

„Oder ich setze den Fall, die Regierung wollte eine jener Maßregeln ergreifen, welche das Interesse der großen Bankiers entschieden kränken. Die Regierung wollte z. B. sagen, die königliche Bank soll nicht dazu da sein, wie sie es gegenwärtig ist, den großen Bankiers und Kapitalisten, die ohnehin schon über alles Geld und allen Kredit verfügen und die heut zu Tage allein auf ihre Unterschriften bei der Bank diskontieren können, d. h. Kredit erhalten, den Kredit noch billiger zu machen, sondern sie soll gerade dazu da sein, dem kleinen und Mittelmann den Kredit zugänglich zu machen — und man gäbe

nun der königlichen Bank eine solche Organisation, die dieses Resultat nach sich zöge — würde das gehen, meine Herren?

„Nun, meine Herren, einen Aufstand würde das freilich nicht nach sich ziehen. Aber für die heutige Regierung ginge das auch nicht.

„Denn von Zeit zu Zeit, meine Herren, kommt die Regierung in die Lage, solche Geldmittel, solche Massen von Geldmitteln zu gebrauchen, daß sie sie nicht in der Form von Steuern aufzubringen wagt. In diesem Falle greift sie zu dem Ausweg das Geld der Zukunft aufzuessen, d. h. Anleihen zu machen und Staatspapiere dafür auszugeben. Hiezu braucht sie die Bankiers. Zwar geht auf die Länge der Zeit der größere Teil der Staatspapiere doch wieder in die Hände der gesamten besitzenden Klasse der Nation und der kleinen Rentiers über. Aber hiezu ist Zeit, oft viel Zeit erforderlich. Die Regierung aber braucht das Geld schnell und auf einen Tisch, oder in wenigen Terminen, darin braucht sie Zwischenpersonen, Vermittler, die ihr einstweilen das gesamte Geld geben und es auf ihre eigene Kappe nehmen, die Staatspapiere, die sie dafür erhalten, im Lauf der Zeit an das große Publikum, noch dazu mit dem Gewinn der Kurssteigerung, welche den Papieren auf der Börse künstlich gegeben wird, abzusetzen. Diese Zwischenpersonen sind die grossen Bankiers und darum darf es die Regierung heut zu Tage mit ihnen nicht verderben.

„Sie sehen also meine Herren, die Bankiers Mendelsohn, Schickler, die Börse überhaupt — das ist ein Stück Verfassung.

„Oder ich setze den Fall, die Regierung wollte z. B. ein Strafgesetz erlassen, welches, wie es deren in China gibt, wenn einer einen Diebstahl begeht, seinen Vater dafür bestraft. Das würde eben so wenig gehen, denn dagegen würde sich die allgemeine Bildung, das allgemeine Bewußtsein zu mächtig auflehnen. Alle Staatsbeamten und Geheimräte sogar würden die Hände über den Kopf zusammenschlagen, sogar die Mitglieder des Herrenhauses würden dagegen Einsprache tun und Sie sehen also, meine Herren, in gewissen Grenzen ist das

allgemeine Bewußtsein, die allgemeine Bildung gleichfalls ein Stück Verfassung.

„Oder ich setze den Fall, die Regierung entschlösse sich zwar den Adel, die Bankiers, die großen Industriellen und großen Kapitalisten überhaupt zufrieden zu stellen, dagegen aber dem Kleinbürger und Arbeiter seine politische Freiheit zu entziehen. Würde das denn gehen meine Herren? Ei freilich, meine Herren, das geht eine Zeitlang; das hat sich ja schon gezeigt, daß das geht und wir werden später noch Gelegenheit haben, einen Blick darauf zu werfen.

„Jetzt setze ich den Fall so: Man wolle dem Kleinbürger und Arbeiter nicht nur seine politische, sondern auch seine persönliche Freiheit entziehen, d. h. man wolle ihn für persönlich unfrei, für leibeigen oder hörig erklären, wie er dies im fernen, fernen Jahrhundert des Mittelalters in vielen Ländern in der Tat war. Würde das gehen, meine Herren? Nein und wenn sich hierüber auch König, Adel und die ganze große Burgeoisie einten — das ginge doch nicht! Denn in diesem Falle würden sie sagen: Wir wollen uns lieber totschlagen lassen, ehe dies erdulden. Die Arbeiter würden, auch ohne daß Borsig und Egels ihre Fabriken schlössen, auf die Straßen eilen der ganze kleine Bürgerstand ihnen zu Hilfe und da Ihr vereinter Widerstand sehr schwer zu besiegen sein möchte, so sehen Sie, meine Herren, daß in gewissen alleräußersten Fällen Sie alle ein Stück Verfassung sind.

„Wir haben jetzt also gesehen, meine Herren, was die Verfassung eines Landes ist, nämlich: Die in einem Lande bestehenden tatsächlichen Machtverhältnisse.

„Wie verhält es sich denn nun aber mit dem, was man gewöhnlich Verfasung nennt, mit der rechtlichen Verfassung? Nun meine Herren, Sie sehen jetzt sofort von selbst, wie es damit steht!

„Diese tatsächlichen Machtverhältnisse schreibt man auf ein Blatt Papier nieder, gibt ihnen schriftlichen Ausdruck, und wenn sie nun niedergschrieben worden sind, so sind sie nicht nur tatsächliche Machtverhältnisse mehr, sondern

jetzt sind sie auch zum Recht geworden, zu rechtlichen Einrichtungen und wer dagegen angeht, wird bestraft."

Man kann ruhig behaupten, daß vor Lassalle das Wesen einer Verfassung also auch des Staates nie so klar und eindringlich dargelegt wurde. Gegenüber Diezel hat er sofern einen bedeutenden Schritt vorwärts getan, als er uns die abstrakten „gesellschaftlichen Kräfte" konkretisierte und das Wesen derselben und das Substrat zeigte, an denen sie haften. Damit war an dem lebendigen Staat eine Vivisection vorgenommen und die sozialen Bestandteile desselben waren bloßgelegt. Nun blieb für die Wissenschaft noch eine Aufgabe, nachzuweisen wie es geworden? Auf welche Weise es zu einer solchen sozialen Zusammensetzung des Staates kam? Nach welchen Gesetzen es erfolgt, daß es immer und überall zu solchen wesensgleichen sozialen Konglomeraten komme?

Diese Fragen zu beantworten war Politik und Staatswissenschaft allein nicht im Stande. Da mußte die Soziologie die Vorarbeit leisten und erst auf dem Grunde der Soziologie konnte die Staatstheorie vollendet werden. Die Soziologie aber wurde nach den ersten Versuchen Comte's von Herbert Spencer ein gut Stück Weges weiter geführt, bis sie unter Mithilfe der Ethnologie (Bastian) diese vorbereitenden Aufgaben für die Staatstheorie lösen konnte.

## Herbert Spencer (1820-1903).

§ 113. Spencer entstammte einem kleinbürgerlichen Kreise und zwar einer alten Schulmeisterfamilie im Herzen Englands. Er wurde in Derby geboren und genoß keinen regelrechten Schulunterricht. Er galt im Knabenalter als „zurückgeblieben", bewältigte erst im 8. Lebensjahr die Kunst des Lesens. In der Schule ging es ihm schlecht, zumal er das Auswendiglernen haßte. Dagegen war er ein eifriger Sammler von Schmetterlingen, Käfern und Blumen und zeigte für chemische und physikalische Experimente großes Interesse. Mit 13 Jahren schickte ihn sein Vater zu seinem Bruder „Onkel Thomas", einem

Pfarrer der anglikanischen Kirche in Hinton bei Bath, zur weiteren Ausbildung. Thomas Spencer war ein studierter Herr und wollte den jungen Herbert auf die Universität Cambridge bringen. Dagegen sträubte sich aber der allem Gedächtniskram stets abholde Herbert. So kehrte er denn nach drei Jahren wieder ins Vaterhaus zurück. Hier wollte ihn sein Vater wieder zum Schulmeister machen und 3 Monate war er tatsächlich Hifslehrer an der Knabenschule seines Heimatsortes. Da wäre er vielleicht verkümmert, wenn nicht zufällig ein Ingenieur, ein gewesener Schüler seines Vaters, der mit dem Bau der London-Birminghamer Eisenbahn betraut war, ihm einen Posten bei diesem Bahnbau angetragen hätte. Zeichnen und Rechnen waren ja die bisher hervorragendsten Tätigkeiten des jungen Spencer. Das genügte für seine neue Laufbahn. Nun zeichnete er Karten und Pläne ein Jahr lang, dann übertrat er zu einem anderen Bahnbau, wo er wieder 1½ Jahre blieb und als Ingenieur sich zumeist mit Beiträgen für ein Zivil-Ingenieurblatt literarisch betätigte. Beim Bahnbau begann er Fossilien zu sammeln und Geologie zu studieren. Da stieß er auf Lyell's Geschichte der Erde, die ihn mächtig anregte. Der Gedanke der Allgemeingiltigkeit von Naturgesetzen blitzte in ihm auf und die von Lyell bekämpte Entwicklungstheorie erschien ihm als die einzig mögliche Erklärung der Entstehung der Organismen 20 Jahre vor Darwin.

Das Studium Lamarck's befestigte ihn in seiner Idee. Diese wurde nun der Leitstern seiner Studien — zu denen ihn häufige „Arbeitslosigkeit" in seinem Ingenieurberufe reichliche Muße ließ. Unter anderen studierte er längere Zeit eifrig Botanik, überall deren großen „Entwicklungsgesetzen" nachforschend. Zugleich wurde er aber auch von der Tagespolitik mächtig ergriffen und zwar von der Agitation zum Zwecke der Ausdehnung des Stimmrechts, was ihm Gelegenheit gab, über die Grenzen der Staatstätigkeit nachzudenken. Als eine Frucht der Anteilnahme an der Politik haben wir wohl seine erste politische Schrift „der eigentliche Wirkungskreis der Regierung" (1842) anzusehen. So hatte sein lebhafter Geist nacheinander

die verschiedensten Gebiete der Natur und des Lebens: Mathematik, Geologie, Botanik, Lamarckismus und endlich Politik umspannt. Die Beschäftigung mit der Politik veranlaßte ihn, Journalist zu werden und im Jahre 1848 ward er Mitarbeiter am Londoner „Economist.“ Als solcher betrieb er sozialwissenschaftliche Studien, schrieb sein erstes soziologisches Werk, die „Social Statics“ und entwarf den Plan eines großen Systems der gesamten Wissenschaften (ähnlich wie Comte!), das sein Lebenswerk werden sollte. Unter mannigfachen Widerwärtigkeiten unter materiellen Mißgeschicken förderte er dieses Werk dem er sich nun ausschließlich widmete, bis auch der materielle Erfolg sich einstellte und er allmählig im Laufe eines halben Jahrhunderts (1853-1903) dasselbe fast ganz zu Ende führte [1]). Dieses große Lebenswerk Spencer's ist sein „System der synthetischen Philosophie.“ Es umfaßt außer den allgemeinen grundlegenden Lehren (First Principles 1862) vier große Gebiete: Biologie, Psychologie, Soziologie und Ethik. (The principles of biology 1864-1867; of psychology 1870-1872; of Sociology 1876; of Ethics 1879).

## Comte und Spencer.

§ 114. Spencer als Philosoph ist eigentlich eine zweite verbesserte und vermehrte Auflage von Auguste Comte. Es gibt keine zwei anderen epochemachenden Philosophen die so viel mit einander gemein hätten, wobei aber der nachfolgende so ganz und gar originell und selbständig wäre. Beide sind aus kleinbürgerlichen Kreisen und aus streng religiösen Familien hervorgegangen, um frühzeitig der theologischen Weltanschauung eine wissenschaftliche entgegenzusetzen.

Beide gingen von der Naturwissenschaft aus, und unternahmen es das junge Reis der Gesellschaftswissenschaft auf den alten Stamm der Naturwissenschaft zu pfropfen. Jeder von ihnen entwarf noch als junger Mann einen Plan eines allumfassenden philosophischen Systems, in welchem die Grundsätze und Grundzüge aller Wissenschaften von der Astronomie an-

1) Vgl. Otto Gaupp: Herbert Spencer. Stuttgart 1897.

gefangen Platz finden sollten, und welches von der jüngsten Wissenschaft der Soziologie gekrönnt werden sollte. Beide beseelte der Gedanke, auf all diesen verschiedenen Gebieten der Natur und des Lebens das Walten natürlicher Gestze nachzuweisen, wobei allerdings Comte erst nur mit der Anwendung der gleichen Methode der Behandlung sich begnügte, Spencer das eine auf all diesen Gebieten waltende Weltgesetz nachzuweisen versuchte. Beiden endlich war es gegönnt, ihren kühnen Plan mehr weniger durchzuführen, dem Franzosen formal lückenlos, dem Engländer zwar mit einer Lücke (Astronomie und Geogenie) dagegen in viel vollständigerer Weise auf den von ihm behandelten Gebieten.

Wie denn Spencer überhaupt auf den von ihm behandelten Gebieten (Biologie, Psychologie und Soziologie) ein viel reicheres Material verarbeitet, viel gedankenreicher ist und die Existenz eines einzigen auf allen diesen Gebieten gleichmäßig waltenden Gesetzes mit großer Virtuosität nachweist, was Comte nur in sehr ungenügender Weise versuchte. Denn während Comte sich nur an das Gesetz des „Fortschrittes“ klammert, den er zunächst auf dem Gebiete geistiger Erkenntniß aus der Aufeinanderfolge der drei Entwicklungsstufen (Theologie, Metaphysick, Positivismus) konstatiert, formuliert Spencer ein viel umfaßenderes Weltgesetz, das die Entwicklung des Alls, von den Himmelskörpern angefangen, durch die ganze anorganische organische und soziale Welt hindurch demonstriert.

Betrachtet man dieses Mehr an wissenschaftlichen Leistungen, welches Spencer weit über Comte hinaus vollbrachte, trotzdem dieser als Erster und Urheber ein größeres Verdienst beanspruchen kann, so könnte man diese Aufeinanderfolge zweier genialen Philosophen, die mit ihren Lebenszeiten das 19. Jahrhundert ausfüllen und dem gleichen Problem ihre ganze Kraft widmen, sich so vorstellen als ob ein Genius der Wissenschaft, zuerst Comte in die Welt schickte und ihm die Aufgabe zuteilte, das Rätsel eines einheitlichen Weltgesetzes zu finden und nachdem Comte diese Aufgabe nicht hinreichend erfüllte, den zweiten nachschickte, dem die Erfüllung derselben Aufgabe dann

besser gelang. Wir wollen uns nun dies Spencer'sche Weltgesetz, das auch für Gesellschaft und Staat gelten sollte, näher ansehen [1]).

## Spencer's Weltgesetz.

§ 115. Das große Weltgesetz, das die Entwicklung des Alls beherrscht und somit für die Sphären des Anorganischen, Organischen, Physischen und Sozialen gleicherweise gilt, lautet: Ewige Verschiebungen von Materie und Bewegung. In diesen ewigen Verschiebungen sind enthalten: Entwicklungen und Auflösungen. Entwicklungen finden statt durch Integration der Materie und Zerstreuung der Bewegung: Auflösungen erfolgen durch Disintegration von Materien und Absorption (Aufnahme) von Bewegung. Die Entwicklungen sind primäre oder sekundäre. Primäre sind einfache Entwicklungen, die nur die Bildung eines Aggregates zur Folge haben und durch keine anderen Prozesse kompliziert werden.

Die sekundären Entwicklungen bewirken die Umwandlung eines homogenen Körpers in einen heterogenen. So übergeht der Urnebel in die Aggregate des Sternennebels, der Sterne, Planeten und in unseren Erdball. Solche Aggregate sind auch alle Organismen, Pflanzen, Tiere, endlich auch die Gesellschaft. Der einfache Prozeß der Integration kompliziert sich in sekundärer Entwicklung durch einen gleichzeitig und parallel laufenden Prozeß der Differenzierung, wobei die Bestandteile des sich bildenden Aggregats ungleich werden (z. B. verschiedene Organe), daher die ursprüngliche, unbestimmte Gleichartigkeit in eine bestimmte Ungleichartigkeit übergeht, (z. B. wenn aus einer unbestimmt gleichartigen Zellsubstanz ein Lebewesen mit bestimmten verschiedenen Organen entsteht).

Das Walten dieses Gesetzes der Entwicklung vermittelst Integration und Disintegration, d. h. mit andern Worten Ge-

---

[1]) Spencer's Werke sind ins Deutsche übersetzt von Vetter. Neuerdings ist auch ein Auszug aus Spencer's Werken erschienen: „Epitome der synthetischen Philosophie Herbert Spencer's" von Howard Collins. Deutsch von Carus (1904).

staltung und Zerfall weist nun Spencer mit viel Geist, unterstützt von großem Wissen auf allen Gebieten der Natur und des organischen und sozialen Daseins nach. Ob dieser geistreiche und gelehrte Nachweis die tatsächliche Übereinstimmung dieser verschiedenen Gebiete in ihrem Wesen aufdeckt, ob er nicht vielleicht nur an formale Äußerlichkeiten sich klammert und dieselben für wesentliche Identitäten ausgibt, das soll uns die folgende Analyse der Spencer'schen soziologischen Ausführungen lehren.

* *
*

Diese Ausführungen sind enthalten in den „First Principles“ (3. Aufl. 1870), in denen die Grundlage seines ganzen „Systems der synthetischen Philosophie“ entwickelt wird. Den Gedanken, daß alle Entwicklung in einem Übergange von einer „weit zerstreuten Zusammenhanglosigkeit“ (widely diffused incoherent) zu einem gefestigten Zusammenhang (consolidatet coherent) besteht, erläutert Spencer durch den Übergang des Urnebels in das Sonnensystem (nach Kant-Laplace'scher Hypothese). Einen solchen Übergang bemüht er sich nun in allen Lebensprozessen von der Zelle zum Organismus und sodann in allen sozialen Prozessen von der Horde zum Staat, nachzuweisen. Und dieser Gedanke, daß „unzusammenhängende Zerstreuung“ immer zu einem „gefestigten Zusammenhang“ tendiert, läßt ihn darauf schließen, daß auch die heute unzusammenhängend zerstreuten europäischen Staaten einst einen gefestigten Zusammenhang als „europäische Föderation“ erlangen werden. Die internationalen Gemeinschaftsschwärmer und Weltfriedensstifter können sich also auf die Autorität Spencer's berufen.

## Gesellschaft als Organismus.

§ 116. Die Comte'sche Idee, daß Soziologie nur eine höhere Stufe der Biologie sei, führt und verführt zur Schlußfolgerung, daß die Gesellschaft — ein Organismus sei. Denn wenn Soziologie „nach derselben Methode“ wie Comte will, behandelt werden solle wie Biologie, so erfordert ja diese biologische Methode eines biologischen Objektes der Untersuchung, welchem diese biologische Methode appliziert werden solle. Das kann nur dann geschehen, wenn die „Gesellschaft“ das Objekt der Soziologie — ein Organismus ist. Auf diese Weise gelangte Spencer

zu der ihm notwendig scheinenden Annahme, daß „die Gesellschaft ein Organismus" sei. Er hatte sich mit dieser Idee schon im Jahre 1860 herumgeschlagen. In einem Artikel der „Westminster Revue" vom Jänner 1860, betitelt: „The Social Organizm" untersucht er die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Gesellschaft und Organismus[1]).

Da heißt es nun: in vier Punkten weist die Gesellschaft Ähnlichkeiten (Analogien) auf mit einem Organismus.

1. Im Wachstum; klein im Anfang, wird sie mit der Zeit größer.
2. In der Zunahme der Kompliziertheit der Struktur. Fast strukturlos in den Anfängen, wird ihre Struktur immer komplizierter.
3. In der zunehmenden gegenseitigen Abhängigkeit ihrer Teile.
4. In der Unabhängigkeit der Gesamtexistenz vom Werden und Vergehen der Bestandteile. (Zellen sterben ab, der Organismus lebt; ebenso sterben die Individuen und die Gesellschaft dauert fort).

Diesen Ähnlichkeiten gegenüber bestehen zwischen Gesellschaft und Organismus folgende Unterschiede:

1. Die Gesellschaft hat keine spezifische äußere Form.
2. Die lebenden Bestandteile einer Gesellschaft (Menschen) bilden keine zusammenhängende Masse.
3. Diese Bestandteile der Gesellschaft bewegen sich willkürlich; sie sind nicht an eine gewisse Stelle des Ganzen fixiert wie die Elemente eines Organismus.
4. Während in einem Organismus nur ein spezielles Gewebe (special tissue) mit Gefühl begabt ist, sind in der Gesellschaft alle ihre Bestandteile (Menschen) fühlende Wesen.

Das waren die Argumente pro und contra, die Spencer für die Behandlung der Gesellschaft als Organismus sich selbst vorhielt.

---

1) Zitiert bei Lester Ward in dessen „Outlines of Sociology", New-York 1898, S. 50.

Die Argumente pro überwogen aber und in seiner anderthalb Dezennien später erschienenen Soziologie finden wir (im II. Teile Induktionen der Soziologie) eine ganze Kapitelreihe mit dem Nachweis, daß die Gesellschaft tätsächlich ein Organismus sei.

Die oben erwähnte Einwendung, daß die Bestandteile einer Gesellschaft (die Individuen) nicht zusammenhängend sind, widerlegt er selbst jetzt damit, daß „die Dauer der Beziehungen zwischen den einzelnen Bestandteilen es ist, welche die Individualität eines Ganzen (der Gesellschaft) ausmacht.“ „Somit dürfen wir ganz rechtmäßiger Weise eine Gesellschaft als e i n e i g e n e s W e s e n betrachten, weil, obschon es sich aus d i s k r e t e n E i n h e i t e n aufbaut, doch e i n e g e w i s s e K o n k r e t h e i t in dem Aggregat desselben schon gegeben ist, durch die allgemeine Fortdauer der Lagebeziehungen zwischen den Einheiten auf dem ganzen von ihnen eingenommenen räumlichen Gebiet. Und dieses Merkmal ist es auch, welches unsere Idee von einer Gesellschaft begründet.“ (Soziologie, I. B., § 212).

In weiterer Folge begründet Spencer die Annahme, „daß die dauernden Beziehungen zwischen den Teilen einer Gesellschaft analog seien den dauernden Beziehungen zwischen den Teilen eines l e b e n d e n K ö r p e r s.“ Da führt er nun zunächst jene oben von uns zitierten vier Pro-Argumente für den Organismus-Charakter der Gesellschaft näher aus. Also erstens die „Massenzunahme.“ Das ist das erste Merkmal, „vermöge dessen die Gesellschaften sich der organischen Welt anschließen“ (§ 214). Zweitens „gehört es zu den Besonderheiten der sozialen sowohl, wie der lebenden Körper überhaupt, daß sie während der Zunahme an Größe auch in ihrem inneren Bau (Struktur) zunehmen.“ Drittens „wird diese Gemeinsamkeit noch einleuchtender erscheinen, wenn wir bedenken, daß die fortschreitende Differenzierung der Struktur stets begleitet ist von fortschreitender Differenzierung der Funktionen.“ Letzteres bezieht Spencer auf die verschiedenen Tätigkeiten, welche den verschiedenen K l a s s e n der Gesellschaft zukommen (herrschende, mehr oder weniger herrschende, berufsverschiedene Gruppen u. s. w.).

Viertens verbreitet sich Spenzer über die gegenseitige Abhängigkeit und Bedingtheit der Organe im tierischen Körper und in der Gesellschaft. „Eine respiratorische Oberfläche (eines niedrigen Tieres), nach welcher die herumkreisende Nährflüssigkeit hinbefördert wird, um sie mit Sauerstoff zu versorgen, kann nur unter der Bedingung entstehen, daß der damit zusammenhängende Verlust ihrer Fähigkeit, sich selbst mit dem nötigen Material zum Wiederersatz und zum Wachstum zu versehen, ausgeglichen wird durch die Entwicklung eines besonderen Organes, welches ihr dieses Material liefert. Ähnliches zeigt nun auch die Gesellschaft .... Auf der ersten noch rudimentären Stufe ist eine Gesellschaft als Ganzes noch Krieger, Jäger, Hüttenbauer, Waffenverfertiger u. s. w. zugleich." Erst allmählich tritt Differenzierung und Arbeitsteilung ein, wobei die Einen von den Anderen abhängen, da z. B. die Waffenschmiede den Kriegern die Waffen liefern müssen, die Bauern für alle das Getreide bauen u. s. w.

Die Gegenargumente, die wir oben kennen lernten, behandelt hier Spencer kurz, indem er vielmehr ihre Unwesentlichkeit hervorhebt und konstatiert, daß die Wagschale der Pro-Argumente überwiegt. Unermüdlich ist Spencer in der immer weiteren und detaillierteren Ausführung dieser Vergleiche. Nach dem Kapitel, dem wir obige Ausführungen entnahmen, folgen wieder eine Reihe von Kapiteln über jede einzelne obiger Ähnlichkeiten (sozialer Wachstum, soziale Strukturen, soziale Funktionen, Organsysteme: Ernährungssystem, Verteilungssystem, regulierendes System u. s. w.).

Darüber ist kein Wort zu verlieren, daß diese Ausführungen sehr geistreich und auf große Gelehrsamkeit und Bekanntschaft mit den Tatsachen der Biologie und der Politik gestützt sind, daß sie daher sehr packend sind und auf die Leser fascinierend wirken. Daraus erklärt sich auch der schließlich riesige Erfolg Spencer's, dessen Publikationen von den 70er Jahren angefangen, jedesmal sensationell wirkten.

Nichtdestoweniger müssen wir uns fragen, ob mit der Durchführung dieser Analogien zwischen Gesellschaft und Or-

ganismus die eigentliche Aufgabe, welche sich zuerst Comte und dann Spencer auf dem Gebiete der Soziologie stellten, erfüllt ist? Ob damit das eigentliche wissenschaftliche Problem der Soziologie gelöst ist?

Welches ist diese Aufgabe sogar nach den eigenen metodologischen Bekenntnissen Comte's und Spencer's?

Sie wollten ja — und darin hatten sie beide Recht — die Gesetze der sozialen Entwicklung kennen lernen. Ehe man nun die Gesetze einer natürlichen Entwicklung kennen lernen kann, muß man doch zuerst diese Entwicklung selbst, ihr innerstes Wesen kennen lernen. Diese Entwicklung ist — wie das Comte und Spencer bekennen — ein Naturprozeß. Nun sollte uns doch Spencer erklären, worin das Wesen dieses Naturprozeßes besteht! Auf diese Frage, auf die uns auch Comte die Antwort schuldig geblieben war, gibt uns auch Spencer entweder gar keine, oder eine ganz falsche Antwort.

Denn was sollen all die ermüdenden Analogieausführungen und Hinweise auf das Leben der Organismen beweisen? Etwa daß der soziale Naturprozeß ein vegetativer ist? Das ist ja ganz falsch! Nur gezwungene Gleichniße, welche den Kern der Erscheinungen nicht berühren und Äußerlichkeiten zu Wesenheiten aufbauschen, können das soziale Leben als ein vegetatives darstellen. Nimmt die „Gesellschaft" täglich Mahlzeiten ein und verdaut sie sie täglich und scheidet die Excremente aus? Gewiß! Mit Geist und Witz und Gelehrsamkeit läßt sich das alles beweisen. Aber kommen wir durch solche Beweise der Erkenntnis des sozialen Lebens näher? Erkennen wir durch solche Analogien das Wesen der Sache? Oder wurden wir dadurch nicht vielmehr auf Irrwege geleitet und dazu verführt, im sozialen Leben einen Prozeß zu suchen, der gar nicht das Wesen dieses Lebens ausmacht? Sowohl Comte wie nach ihm Spencer haben weitläufig den richtigen metodologischen Grundsatz ausgeführt, daß die Soziologie induktiv verfahren müsse, ganz so wie Astronomie, Physik und Biologie. Haben sie diesen Grundsatz befolgt? Durchaus nicht! Enthält Spencer's Soziologie (zweiter Teil) wirklich „Induktionen der Soziologie"?

Keineswegs! Denn bedenken wir, daß die induktive Methode darauf beruht, daß man nicht nur von Tatsachen ausgeht, sondern von Tatsachen desjenigen Gebietes, welches man untersucht. Der Biologe geht induktiv vor, wenn er von den Tatsachen der Biologie ausgeht, also von denjenigen Erscheinungen, die ihm auf diesem Gebiete unmittelbar in die Augen fallen, die er da mit Händen greift. Er geht also mit Recht von den konkreten Tatsachen des tierischen Stoffwechsels, der tierischen Zeugung, des tierischen Wachstums u. s. w. aus. Wenn aber der Soziologe von solchen biologischen Tatsachen ausgehen will, ist das induktive Methode? Sind das „Induktionen der Soziologie"? Fällt uns bei der Betrachtung einer Gesellschaft wircklich unmittelbar in die Augen, daß dieselbe frißt, verdaut, Excremente ausscheidet und sich fortpflanzt? Offenbar nicht! Es bedarf vielmehr sehr komplizierter Gedankenoperationon und Identifizierungen verschiedenartiger Erscheinungen um im Leben der Gesellschaft bildlich und mit Hilfe von Metaphern und Übertragungen von Ausdrücken, welche konkrete Vorgänge bezeichnen, auf ganz andere Vorgänge, den Schein einer induktiven Methode zu erwecken. Das ist keine induktive Methode, — das ist ein poetische, mit Metaphern arbeitende Methode! Die induktive Methode in der Soziologie muß von den Tatsachen des sozialen Lebens so wie sie uns in die Augen fallen, wie wir sie tatsächlich beobachten, ausgehen, — nicht von hier fingierten, einem anderen Gebiete entnommen und auf das Gebiet der Soziologie gewaltsam mittelst Metaphern übertragenen Quasitatsachen. Solche Tatsachen des sozialen Lebens die uns unmittelbar in die Augen fallen, die wir greifen können, sind vielmehr immer und überall Gruppenkämpfe, Hordenkämpfe, Klassenkämpfe. Das sind die Tatsachen, von denen wir in der Soziologie auszugehen haben, auf denen wir die „Induktionen der Soziologie" zu gründen haben, wenn wir wirkliche induktive Methode auf diesem Gebiete befolgen wollen. Diesen Weg verfehlte Comte — diesen Weg streifte hie und da Spencer ohne ihn bewußt und planvoll als den einzig richtigen Forschungsweg der Sozio-

logie zu verfolgen. Darin lag der verhängnisvolle Fehler Comte's wie Spencer's.

## Gesellschaft und Staat.

§ 117. Trotz weitspuriger Parallelisierungen zwischen Gesellschaft und Organismus sagt uns Spencer nirgends, was denn eigentlich die Gesellschaft sei. Denn mit der unrichtigen Behauptung die Gesellschaft sei ein Organismus, ist doch der Begriff der Gesellschaft keineswegs erklärt, eher verdunkelt. Eine andere Erklärung gibt uns aber Spencer darüber nicht, einfach aus dem Grunde weil ihm der Begriff „Gesellschaft" im Gegensatze zum Staate nicht aufgegangen ist. Schuld daran ist gewiß der Umstand, daß Spencer kein deutsch verstand und die deutsche Literatur (in so ferne sie nicht ins französische oder englische übertragen war), ganz ignorierte. Hätte er deutsche Werke studiert, so würde er die zwischen 1848-1860 erschienen Schriften von Mohl, Stein und Gneist, die sich mit dem Begriff der Gesellschaft im Gegensatze zum Staat viel beschäftigten kennen gelernt und daraus den richtigen Begriff der Gesellschaft geschöpft haben können [1]). So aber ist ihm noch in den 1870er Jahren der Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft unklar und er gebraucht teils den Ausdruck „Gesellschaft" für Staat, teils erklärt er den Staat als eine „staatlich organisierte Gesellschaft" (III B., §§ 440-448) denkt sich denselben also als eine höhere Stufe, zu der sich die Gesellschaft entwickelt. Daß aber der Staat notwendigerweise und seiner Natur nach eine Vielheit von Gesellschaften ist, diese Idee ist ihm ganz fremd.

Allerdings weiß er, daß „die blose Ansammlung von Individuen zu einer Gruppe noch keine Gesellschaft bildet", wobei er offenbar den Ausdruck Gesellschaft für den Staat gebraucht. Doch die Merkmale, die er gleich darauf fordert, damit die „Gruppe" eine „Gesellschaft in soziologischem Sinn" werde, beweißt, daß

---

1) Vgl. darüber m. „Rechtsstaat u. Sozialismus" (1881), S. 158 ff.

er die Entstehung und somit das Wesen des Staates ganz ungenügend begreift. Er meint nämlich „eine Gesellschaft im soziologischen Sinn entsteht erst da, wo außer der Nebeneinanderlagerung auch ein Zusammenwirken stattfindet. Solange die Glieder der Gruppe ihre Kräfte nicht vereinigen, um einen oder mehrere gemeinsame Zwecke zu verfolgen, ist das sie zusammenhaltende Band nur schwach. Ein Zerfallen der Gruppe, wird erst dann verhütet, wenn die Bedürfnisse, jedes einzelnen Gliedes durch Vereinigung seiner Anstrengungen mit denen der andern besser befriedigt werden, als es dies allein zu erzielen vermochte. Das Zusammenwirken ist also eine Erscheinung, welche ohne Gesellschaft nicht existieren kann und für welche zugleich die Gesellschaft existiert. .... Die Veranlassung zum gemeinschaftlichen Handeln .... kann Abwehr der Feinde sein, oder leichterer Gewinn der Nahrung durch Jagd, oder sonstwie, oder endlich wie in den meisten Fällen beides zugleich. Jedenfalls aber gehen die Individuen damit aus dem Zustande vollkommener Unabhängigkeit in einen Zustand gegenseitiger Abhängigkeit über und gerade dadurch verbinden sie sich zu einer Gesellschaft im wahren Sinn des Wortes; Zusammenwirken bedingt aber Organisation. Wenn Handlungen in wirksamer Weise kombiniert werden sollen, so müssen Einrichtungen vorhanden sein, durch welche sie nach Zahl, Größe und Art richtig abgemessen werden. Diese soziale Organisation, die notwendige Bedingung einer gemeinsamen Tätigkeit ist von zweierlei Art. Die eine kommt ohne bestimmte Absicht, bei der Verfolgung privater Zwecke zu stande. Die andere ist, „ein mit bewußter Absicht erzieltes Zusammenwirken, das eine klare Anerkennung öffentlicher Zwecke voraussetzt." Diese beiden Formen entstehen und entwickeln sich auf verschiedene Weise. Einerseits in der „primitiven Gruppe" allmählig, wenn „der Einzelne seine Bedürfnisse besser befriedigt sieht, wann er Dinge die er am besten hervorzubringen vermag, gegen andere hingibt, für deren Erzeugung er weniger geschickt, oder in minder günstiger Lage ist. Diese Teilung der Arbeit entspringt „aus der Erfahrung, daß sie gegenseitige Erleichterungen im Leben schafft" und ent-

wickelt sich „unbewußt und unbeabsichtigt“ ohne jede „absichtliche Vereinbarung“, einfach in Folge dessen, „daß Einzelne ihren Vorteil dabei fanden.“

Andererseits aber vollzieht sich eine Organisation auch als „bewußte Tätigkeit“, nämlich wenn sich die „primitive Gruppe gegen andere Gruppen zu verteidigen hat.“ Denn da „arbeiten ihre Glieder unter dem Anreiz eines höheren Triebes, als nur der rein persönlichen Wünsche zusammen.“ In diesem letzteren Vorgange sieht Spencer die Wurzel der „staatlichen Organisation“, also des Staates. Denn schon im ersten Anfange (dieser Verteidigung gegen fremde Gruppen), bevor noch irgend ein Häuptling seine Botmäßigkeit ausübt, besteht die Kontrolle, welche die Gesellschaft über ihre Glieder geltend macht. Jedes derselben ist kraft der öffentlichen Meinung verpflichtet, zu der gemeinsamen Verteidigung das seinige beizutragen. Sehr bald aber beginnt der Krieger von anerkannter Überlegenheit, während des Krieges, wenigstens auf jeden Einzelnen einen Einfluß auszuüben, welcher den von der Meinung der ganzen Gruppe ausgehenden verstärkt und hat sich einmal seine Autorität befestigt, so fordert sie in hohen Maaße ein kombiniertes Handeln. Diese Art des sozialen Zusammenwirkens ist demnach von Anfang an bewußter Natur und keineswegs der freien Wahl anheim gegeben, oft läuft sie vielmehr den Wünschen der Einzelnen schnurstraks zuwider. Mit der Weiterentwicklung der daraus entspringenden Organisation, sehen wir in erster Linie bei dem kämpfenden Teile der Gesellschaft die oben erwähnten Züge schärfer hervortreten. Die Rangstufen und Abteilungen, nach denen sich ein Heer gliedert, wirken mehr und mehr unter dem bewußt ausgebildeten, regelnden Einfluß bestimmter Einrichtungen zusammen, welche den Willen des Einzelnen sich untertan machen, oder genauer gesagt, den Einzelnen durch Motive regieren, die ihn verhindern so zu handeln, wie er aus freien Willen handeln würde.“ Daneben entwickeln sich „Einrichtungen, welche die Bürger zwingen, mehr oder minder für öffentliche Zwecke tätig zu sein.“ Alles in allem „unterscheidet sich diese Art der sozialen Organisation, (das ist die

staatliche), von der anderen dadurch, daß sie aus der bewußten Verfolgung öffentlicher Zwecke hervorgeht, gemäß welcher der Wille der Einzelnen eingeschränkt wird. Zunächst durch den vereinten Willen der ganzen Gruppe und später in bestimmtester Weise durch den Willen eines regelnden Agens, das die Gruppe aus sich entwickelt hat" (§ 441).

Wir sehen also, daß Spencer zwischen der „primitiven Gruppe" die eine „Gesellschaft" ist, ohne „staatliche Organisation" und einer „Gesellschaft mit staatlicher Organisation" nur einen Gradunterschied macht. Erstere „entwickelt" sich zur letzteren wie der Keim zum Pflänzchen und das Pflänzchen zur Pflanze, wie das Kind zum Knaben und der Knabe zum Jüngling und Manne. Die „Gesellschaft" ist also nur der noch nicht entwickelte Staat und der Staat die Gesellschaft, die „das regelnde Agens aus sich heraus entwickelt hat."

Diese Darstellung ist aber unrichtig. Auf diese Weise sind nirgends Staaten entstanden. Spencer, der uns mit unzähligen ethnographischen und ethnologischen Daten aus dem Leben der Naturvölker überschüttet, hat uns für eine solche Entwicklung aus der primitiven Gruppe zur Gesellschaft und dem Staat kein Beispiel angeführt.

Seine apriorische Idee, von der biologischen Entwicklung des sozialen „Organismus" hat ihn blind gemacht für die greifbare und in die Augen fallende Tatsache, daß der Staat ein Komplex ist mehrerer Gesellschaften und daß er nur auf diese Weise entsteht, daß eine „Gesellschaft" eine andere unterjocht und ihr das „regelnde Agens" als Herrschaft mit Gewalt aufdrängt. Spencer, der in seiner „Einleitung in das Studium der Soziologie" so eindringlich vor Vorurteilen und Voreingenommenheiten, von subjektiven Befangenheiten und apriorischen Ideen warnt, konnte sich selbst davor nicht beschützen. Er, der so überzeugend für die induktive Methode in der Soziologie eintritt, hat sie selbst außer Acht gelassen. Statt von den nächsten greifbaren Tatsachen auszugehen, statt sich die Frage zu stellen wie ist England, wie ist Frankreich, wie sind die andern europäischen Staaten entstanden und aus den be-

glaubigsten Tatsachen der Geschichte Schlüsse zu ziehen, schweift er von seiner „Organismus-Idee“ befangen, auf dem Gebiete der Ethnographie herum, führt uns primitive Gruppen der Naturvölker vor, um von ihnen aus einen phantastischen salto mortale bis über die Schwelle des — Staates zu machen und die gähnende Kluft zwischen jenen primitiven Gruppen und dem Staate mit der Phrase zu verschleiern, daß „die Gruppe aus sich heraus ein regelndes Agens entwickelt hat.“

Spencer ist unstreitig nach Comte der kühnste Bahnbrecher der Soziologie, — aber der Zeitpunkt der „soziologischen Erkenntnis“ war mit ihm noch nicht gekommen.

* * *

In einer Artikelserie in der Contemporary Review (1884), die er dann in einer besonderen Schrift unter dem Titel: „The Man versus the State“ herausgab, nimmt Spencer Stellung zur praktischen Politik und präzisiert insbesondere seinen Standpunkt in der Frage des Verhältnisses des Individuums zum Staate. Er ist da ganz im Fahrwasser der Manchesterschule und bekämpft im Interesse der freien Bewegung des Individuums, nicht nur die Vielregiererei und das staatliche Bevormundungsystem, sondern auch die in der Neuzeit eingerissene parlamentarische Viel-Gesetzmacherei. Auch ist die Schrift ein lebhafter Protest gegen die herrschende Ansicht von der Allmacht parlamentarischer Gesetzgebung. Er wirft den englischen Liberalen vor, daß sie diese Allmacht usurpieren wollen und damit denselben Fehler begehen, den sie früher den Torys vorwarfen. Dieser Mißbrauch der Gesetzgebung sei noch ein Überlebsel des überwundenen „militärischen Regimes“, passe aber in den „industriellen“ Staat mit seiner freiwilligen Mitwirkung (voluntary cooperation) schlecht hinein. „Die Liberalen hätten vergessen, daß der Liberalismus für individuelle Freiheit gegen Staatszwang einzutreten habe. Was sie heute treiben, das sei ein neuer Torysmus!“ Spencer setzt sich hier in schroffen Gegensatz zu der ganzen nicht nur in England, sondern in Europa herrschenden sozial-reformatorischen Strömung und geht so weit, daß er alle modernen Armen- und Arbeiterschutzgesetze, Schulzwangsgesetze u. dgl. verdammt. Er betrachtet alle diese Gesetze mit ihren Eingriffen in die private Rechtssphäre und mit ihren finanziellen Belastungen der Besitzenden zu Gunsten der Besitzlosen als ungerecht und meint, daß der Staat mit solchen Gesetzen die Grenzen seiner Wirksamkeit überschreite und die Freiheit des Einzelnen ungebührlich beschränke. „Auf diese Weise wird,

mittelbar oder unmittelbar, meist auf beiderlei Weise durch Zunahme der Zwangsgesetzgebung (compulsory legislation) der Bürger seiner Freiheit beraubt, die er früher besaß."

So nähern wir uns denn, meint Spencer, der „künftigen Sklaverei" (the coming slavery). Und alles das sei die Folge der falschen Ansicht, „daß alle sozialen Übel heilbar sind, und daß jeder die Pflicht hat an ihrer Beseitigung mitzuwirken." Diese Übel aber seien meist selbstverschuldet (z. B. Armut als Folge des Müßiganges und der Faulheit!). Aber „Leiden trennen wollen von den sie verursachenden Mißgriffen heißt gegen die Natur der Dinge kämpfen und hat noch mehr Leiden zur Folge." Spencer stellt sich da gegenüber dem Armenunterstützungswesen auf den Darwin'schen Auslesestandpunkt und meint, daß wir den natürlichen Ausleseprozeß fälschen, indem wir diejenigen, welche die Natur zur Eliminierung bestimmt hat, nicht nur künstlich beim Leben erhalten, sondern sie vermehren helfen. Und alles dies „wegen des landläufigen Vorurteils, daß es eigentlich kein Leid geben sollte und daß die Gesellschaft für das bestehende verantwortlich sei." Dieses Vorurteil setze die Gesetzgebungsmaschine in fieberhafte Tätigkeit. Parlamentsakte bestimmen die täglichen Arbeitsstunden und die Behandlung der Fabriksarbeiter, ja! man will den Normalarbeitstag auch auf die Handlungsläden ausdehnen; der Staat solle sich auch um die Wohnungen kümmern! „Das Telegraphenmonopol des Staates solle auf die Eisenbahnen ausgedehnt werden!" „Nicht genug, daß man staatlichen Unterricht verabreicht, solle der Staat sich auch noch um die Kost der Schulkinder kümmern!" Aber „jede Ausdehnung der reglementierenden Polizei bringt ja mit sich eine Vermehrung des Beamtenpersonals, ein Wachstum der Bureaukratie!" „Alles drängt sich zu Staatsämtern und die Beamtenlaufbahn, wenn auch noch so wenig lohnend, gilt allein als eines Gentlemens würdig." „So ersäuft mit der Zeit die ganze Gesellschaft im „Staatsozialismus." „All und jeder Sozialismus aber ist Sklaverei!" (All socialism involves slavery). „Dahin führt uns die heutige Parlamentsgesetzgebung!" „Das Ende vom Lied aber wird sein das Aufleben des Despotismus!"

„Der Glaube, nicht nur der Sozialisten, sondern auch der fälschlich sogenannten Liberalen geht dahin, daß mittelst einer entsprechenden Geschicklichkeit eine mißetäterische Menschheit hineingedrängt werden könne in wohltätige Einrichtungen. Das ist eine Täuschung! Die mangelhafte Beschaffenheit der Menschen wird auch die bestgemeinten sozialen Einrichtungen zu Schanden machen!"

Am wenigsten aber berufen und geeignet, die sozialen Übel zu heilen, ist nach Spencer der Staat. Über diesen schüttet er die volle Schale seines Ingrimms und seiner Bitterkeit aus — wie wir das nur noch beim hl. Augustin gesehen haben. „Ob es wahr ist oder nicht,

daß der Mensch in Unrecht erschaffen und in Sünde empfangen wurde: das aber ist unzweifelhaft wahr, daß der Staat (Governement) von Eroberern und durch Eroberung [1]) gegründet wurde. In kleinen unentwickelten Gesellschaften, wo Jahrhunderte hindurch vollkommener Friede herrschte, existierte nichts dergleichen, was wir Staat oder Regierung nennen: keine zwingende Macht und wenn schon ein Häuptlingtum, ein solches doch nur als Ehrenamt.“ Staatliches Regiment verschuldete der Krieg und die Eroberungssucht. Denn so „wie ein tüchtiges Kriegsheer die strenge Unterordnung der Soldaten unter ihren Führer erfordert, so müssen in einem Militärstaate die Bürger untergeordnet sein der Regierung. Sie müssen in ausgedehntestem Maße Rekruten liefern und von all ihrem Eigen hergeben, so viel gefordert wird.“ So lastet die Erbsünde seiner Entstehung wie ein Fluch auf dem Staate und die „Sünden des Gesetzgebers“ (so lautet der Titel des 3. Aufsatzes) vervielfältigen immer mehr seine unheilvollen Wirkungen. Diese Sünden des Gesetzgebers treten klar hervor in einer „langen Reihe von Gesetzen, die nur im Interesse der herrschenden Klassen erlassen wurden“, angefangen von den Gesetzen über Sklavenhandel, welcher jährlich 40.000 Negern das Leben kostete, bis auf die Korngesetze, von denen Sir Erskine May sagt, daß, um den Landlords höheres Einkommen zu sichern, die Masse des Volkes zum Hungerleiden verurtheilt wurde. Die Ethik, die in solchen Gesetzen steckt, ist ein Überlebsel der kriegerischen Ethik früherer Zeiten „und sollte in dem Maße schwinden, in welchem kriegerische Tätigkeiten und Zurüstungen sich vermindern.“

Das mögen sich diejenigen merken, „die so eifrig sind, die staatliche Kontrolle auszudehnen; . . . . die Sozialpolitiker aber und Philantropen mögen weniger sanguinisch sein in ihren Erwartungen, die sie auf die überall eingreifende Tätigkeit des Staates setzen.“ Spencer erinnert an die parlamentarischen Debatten „über gesetzgeberische Maßregeln, die statt Nutzen, Schaden brachten; an die Tausende Parlamentsakte, welche vorhergehende Akte aufhoben und hiemit frühere Fehler eingestanden.“ Viel mehr wäre dagegen von privater Initiative und freiwilliger Tätigkeit zu erwarten, denen man auch bisher und nicht den Staaten die größten Wohltaten, deren die Menschen teilhaftig wurden, zu verdanken habe. „Daß jetzt reichliche Ernten eingeheimst werden, wo man früher nur wilde Beeren pflücken konnte, das verdanke man — dem nach Befriedigung seiner Bedürfnisse strebenden privaten Erwerbsfleiße: der Fortschritt vom Wigwam zu bequemen Wohnhäusern ist das Resultat jahrhundertelangen privaten Strebens nach Vermehrung persönlicher Bequemlichkeiten. Den Fortschritt von

---

[1]) Ich kann in diesem Zusammenhange Spencer's Ausdruck „aggresion“ sinngemäß nicht anders übersetzen.

der Krämerei auf Kirchweihfesten bis zur heutigen Organisation des Welthandels verdanken wir den Bemühungen der Menschen, ihren privaten Nutzen zu erreichen. Dagegen hat Regierungstätigkeit ewig solche Fortschritte durchkreuzt und behindert, ausgenommen, insoferne sie ihre eigene Tätigkeit beschränkte und öffentliche Ordnung aufrecht hielt. ... Nicht dem Staate verdanken wir jene unzähligen Erfindungen vom Spaten bis zum Telephon; nicht der Staat war es, der durch astronomische Entdeckungen die Ausdehnung der Schiffahrt ermöglichte; nicht der Staat hat all die physikalischen und chemischen Entdeckungen gemacht, welche die moderne Manufaktur ermöglichten .... Alles dieses sind Resultate freiwilliger Tätigkeit der Bürger, sei es einzelner, sei es vergesellschafteter ....“

Andererseits erläßt der Gesetzgeber unzählige Gesetze, die nicht nur den Fortschritt hemmen, sondern die Menschheit geradezu schädigen, indem sie „das Überleben der Unfähigsten“ begünstigen. Diesen Erfolg hat unter anderen auch der sogenannte Protektionismus, der eigentlich ein „Aggressionismus“ ist; denn indem der Staat den Einen protegiert (durch Zölle, Prämien, Konzessionen u. dgl.), schädigt er die Anderen. „Aggressionisten sollten sie heißen die Gegner des Freihandels, die man jetzt euphemistisch Protektionisten nennt — denn damit ein Produzent einen Gewinn einstreiche, werden zehn Konsumenten gerupft.“

„Die Nemesis aber für diese chronischen Sünden der Gesetzgeber dürfte nicht ausbleiben. Sie und ihre Klasse mitsamt allen Besitzenden sind in Gefahr, unter der triumphierenden Anwendung dieses allgemeinen Prinzips zu leiden, welches sie durch so viele Konfiskationsakte des Parlaments verfochten haben. Denn was ist im Grunde die stillschweigende Voraussetzung aller dieser Akte? Nichts anderes, als daß kein Mensch ohne Einwilligung der Gesamtheit ein Recht hat auf sein Eigentum, nicht einmal auf dasjenige, das er im Schweiße seines Angesichts erworben hat, und daß die Gemeinschaft dieses Eigentumsrecht ganz nach Belieben einschränken könne ... Und nun wird dieser Grundsatz, der bisher schweigend gutgeheißen wurde, offen gepredigt. Henry George und seine Freunde, Hyndmann und seine Anhänger ziehen aus diesem Grundsatz die logischen Schlußfolgerungen“ und verlangen die Nationalisation alles Grundeigentums, ohne Rücksicht auf privates Eigentumsrecht.“

Diese Mißgriffe des Gesetzgebers, die zu solchen Konsequenzen führen, haben ihre Mängel, meint Spencer „in dem Irrtum, als ob die Gesellschaft etwas von Menschen Gemachtes (manifacture) wäre, während sie tatsächlich etwas Gewachsenes ist. Weder die Kultur der Vergangenheit, noch die der Gegenwart, haben der Masse des Volkes einen richtigen wissenschaftlichen Begriff der Gesellschaft beigebracht,

den Begriff nämlich, daß dieselbe eine naturwüchsige Struktur sei, in welcher all die staatlichen, religiösen, industriellen, kommerziellen Institutionen unter einander eng verbunden und von einander abhängig sind, d. h. daß sie in gewissem Sinne eine organische Struktur bilden. Und wenn schon hie und da diese Vorstellung scheinbar, den Worten nach, vorhanden ist, so richtet man sich doch nicht nach ihrem wahren Sinne. So z. B. ist es ja offenbar, daß der Kommunist glaubt, daß die politische Gesellschaft in der oder jener Weise geformt werden könne, ganz so wie der Koch aus einem Teig nach Belieben eine Torte, eine Pastete oder Kollatschel machen könne .... Die Gesellschaft ist aber keine plastische Masse, sondern eine Art Organismus ....“

Daß aber die Gesetzgeber von alle dem keinen Begriff haben, das wundert Spencer nicht bei dem Umstande, daß während man nur denjenigen für das Schusterhandwerk für befähigt hält, der es gelernt hat, der einzige Beruf, für den man eine spezielle Ausbildung entbehrlich erachtet, derjenige des Gesetzgebers ist!

Und nun kommt Spencer zum Schluße auf das „große politische Vorurteil“ (the great political superstition) zu sprechen, das an all diesen Sünden der Gesetzgebung schuld ist.

„Das große politische Vorurteil der Vergangenheit war das göttliche Recht der Könige; das der Gegenwart ist das göttliche Recht der Parlamente.“ Dasselbe beruht angeblich auf dem Recht der Majorität. Aber auch dieses ist nur ein politischer Aberglaube. Spencer unternimmt es zu zeigen, daß eine „Körperschaft nur in den Dingen verpflichtet ist, sich dem Willen der Majorität zu unterwerfen, welche sich auf die Erfüllung der ihr gestellten Aufgabe beziehen — in keinen andern.“ Nun sei aber der Kreis der natürlichen Rechte des Individuums (hier beruft er sich auf das deutsche Naturrecht) gegenüber jedem Parlament unantastbar und zu diesen Rechten gehöre das Eigentumsrecht. Über dieses Recht stehe dem Parlament überhaupt keine Autorität zu, desto weniger der Mehrheit desselben.

Spencer nimmt an, daß es vor dem staatlichen Rechte eine Sitte gab, aus dem sich später das Recht entwickelte. „Zu den Sitten, die wir als vorstaatlich bezeichnen und denen der Staat sich fügen muß, gehörten auch gewisse persönlichen Rechte, so das Recht gewisser Handlungen und des Besitzes gewisser Gegenstände.“ Das Eigentum gehöre zu diesen vorstaatlichen Rechten. Der Staat aber wurde der Vollzieher und Behüter solcher für die Wohlfahrt des Einzelnen notwendigen, aus vorstaatlicher Zeit datierenden Einrichtungen. Nachdem aber die alten Staaten dem kriegerischen Typus angehörten, so konnte es nicht ausbleiben, daß sie, die ursprünglich Bürger vor Angriffen zu verteidigen hatten, selbst in verschiedener Weise gewaltsam vorgingen. So kam es, daß „die Befehle des Herrschers, geheiligt durch den Aber-

glauben seiner göttlichen Abkunft, durch keinerlei Begriffe von persönlichen Freiheiten beschränkt wurden .... Aber mit dem Wachstum der industriellen Tätigkeit und mit dem Übergang vom Regime der Befehle zum Regime der Verträge begann die staatliche Einmischung in das private Leben der Bürger abzunehmen .... Innerhalb eines großen Spielraumes gewannen die Bürger das Recht der freien, der Kontrolle des Staates nicht unterliegenden Bewegung. Zu solchen Fortschritten zählt Spencer das — vom Parlament neuerdings beschlossene Gesetz, womit der Ehefrau das Eigentumsrecht an ihrem persönlichen Erwerb zugesprochen wurde. Dieses Gesetz erkenne nur „den natürlichen Zusammenhang zwischen Arbeit und deren Ertrag“ an. „Das neue Gesetz schuf kein Recht, sondern die Anerkennung des Rechts erzeugte das Gesetz.“ Spencer begibt sich hier ganz auf den Boden des Naturrechts und stellt auch die Behauptung auf, daß „Rechte mehr oder weniger klar begründet wurden vor Entstehung des Staates.“ So habe auch der Einzelne persönliche Rechte, die nicht vom Staate herrühren. „Unvordenkliche Sitte erkennt persönliche Rechte an und rechtfertigt deren Aufrechthaltung.“ „Das Leben einer Gesellschaft ist abhängig von der Aufrechthaltung der Individualrechte.“ In der wachsenden Respektierung dieser Individualrechte bestand die fortschrittliche Entwicklung des Staates. Dem Staate wurden nur überwiesen die Maßregeln, behufs Schutz der Freiheit und des Eigentums der Bürger. Daraus folgt, daß über diese seine Aufgabe hinaus er nicht berechtigt sei, von den Bürgern einen Gehorsam zu heischen. „So gelangen wir zum Schluße, daß das beanspruchte göttliche Recht der Parlamente, und das darin enthaltene göttliche Recht der Majoritäten, Vorurteile sind .... Unbeschränkte Macht über die Untertanen wurde einst folgerichtig den Herrschern zugeschrieben, als man sie für Abkömmlinge der Götter hielt: neuerdings wird eine solche Macht für die Parlamente beansprucht, trotzdem doch die Abgeordneten-Gottheit niemand behauptet.“

Schuld an alledem sei das „politische Vorurteil, daß die Macht des Staates keiner Beschränkung unterworfen sei“, während doch „in einer volkstümlich regierten Nation die Regierung nichts anderes ist als ein Wirtschafts-Komitee (a commitee of management); ein solches hat aber keine eigene Autorität (instrinsec authority). „.... seine Autorität ist ihm vielmehr verliehen von seinem Mandanten und bewegt sich innerhalb der Schranken, die ihm auferlegt werden. Daraus folgt ferner, daß die Gesetze, die das Parlament beschließt, als solche noch nicht geheiligt sind, sondern einer ethischen Sanktion bedürfen, die sie nur dann erlangen, wenn sie den Gesetzen des den sozialen Bedingungen angepaßten menschlichen Lebens entsprechen.“ „Der Liberalismus hat in der Vergangenheit die Macht der Könige beschränkt.

Seine wahre Aufgabe in der Zukunft wird es sein, die Macht der Parlamente zu beschränken."

Wie viel Wahres und Beherzigenswertes in obigen Ausführungen Spencers auch enthalten sein mag, so kann man doch nicht verkennen, daß ihn sein extremer Individualismus zu einseitigen Behauptungen und Forderungen verleitet hat, die teils unrichtig, teils überspannt sind.

Gewiß, ihm schwebt ein volkstümlicher Staat vor (a popularly-governed nation), wo die Macht der Gesetzgebung und Regierung allenfalls durch ein Referendum beschränkt sein kann und auf diese Weise das Volk tatsächlich seine Souveränetät in Händen behält: aber auch ein solcher Staat steht über den Individualrechten und wird es vielleicht noch weniger hindern können, daß z. B. das Privateigentum im Interesse der Allgemeinheit beschränkt werde. Auch ein solcher Staat wird „angeborene Naturrechte" des Einzelnen nicht anerkennen, wenn sie dem Gesamtinteresse nicht dienlich sein werden. Schließlich muß jeder Staat, auch der freieste Volksstaat, für sich die Souveränetät in Anspruch nehmen und wird sich von Individualrechten angeblich „vorstaatlicher Provenienz" nicht beschränken lassen. Allerdings kann ja eine zu weit gehende Vielregiererei und Vielgesetzmacherei unpraktisch werden und zu einem polizeilichen Bevormundungssystem ausarten (Staatssozialismus), doch ist es Sache der praktischen Politik, hier die richtige Grenze der „Wirksamkeit des Staates" festzustellen. Spencer hat diese Grenze viel zu viel zu Gunsten des Individuums und zu Ungunsten des Staates verschoben. Das hängt mit seinem extremen Individualismus, mit seiner manchesterlichen Befangenheit und auch mit seiner Theorie von der Entwicklung des Staates in der Weise eines Organismus zusammen. Wir werden sehen, wie diese letztere Theorie von einem großen, ihn gewiß überragenden Nachfolger Spencer's auf dem Gebiete der Soziologie, von Lester F. Ward glänzend widerlegt wurde, womit auch die von Spencer aus derselben gezogenen extrem-individualistischen Konsequenzen gebührend korrigiert wurden.

## Walter Bagehot (1826-1877)

§ 118. Der Evolutionismus Spencer's kennt nur eine einheitliche Entwicklung: sei es der Pflanze, des Tieres und der Gesellschaft. Auch diese letztere ist ihm ja nur Organismus der sich als solcher entwickelt.

In derselben Zeit aber als Spencer an der Ausführung seines Systems der synthetischen Philosophie arbeitete, begannen die Werke Darwin's (1809-1882) zu erscheinen, seines großen Lands-

mannes, dessen Lebensgang mit dem Spencer's viel Ähnlichkeit hat. Das Hauptwerk Darwin's „Über Entstehung der Arten" war 1859 erchienen. Zwölf Jahre (1871) später folgte das Werk über die „Abstammung des Menschen." Aus Darwin's Werken leuchtete ein anderer Evolutionismus auf, als der obige Spencer'sche — eine Entwicklung, die sich vermittelst des „Kampfes ums Dasein", nicht gerade unter Individuen, sondern unter Gesamtheiten, Arten, Rassen u. s. w. abspielt. Es konnte nicht fehlen, daß diese Darwin'sche Idee einer Entwicklung durch Kampf von Gruppen und Gesamtheiten gegeneinander auf politische Denker einen Eindruck machte. Durch die Darwin'sche Lehre mußte die Aufmerksamkeit politischer Denker auf den Kampf der Völker, Nationen und Rassen gelenkt und die Frage aufgeworfen werden, ob durch diese Kämpfe sich nicht ebenfalls eine „Entwicklung" vollziehe, wobei die schlechter angepaßten Rassen und Völker den besser angepaßten im Kampfe ums Dasein das Feld räumen müssen?

Zunächst aber wurde die wirklich wissenschaftliche d. h. naturwissenschaftliche induktive Methode auf den Menschen selbst und auf die verschiedenen Arten von Menschen, auf Völker, Stämme, Rassen angewendet und der Darwinsche (nicht der Spencer'sche) Evolutionismus im Kampf ums Dasein dieser natürlichen Menschengruppen verfolgt.

Der Einfluß des Darwinismus auf die politischen Theorien läßt sich nirgends so in flagranti ertappen, als in den Untersuchungen des englischen Nationalökonomen Bagehot, die unter dem Titel „Physics and Politics" 1863 erschienen [1]).

„Eine Eigentümlichkeit unseres Zeitalters, so beginnt er sein Buch, ist die plötzliche Erweiterung unserer naturwissenschaftlichen Erkenntniße .... ich denke in wenigen Blättern nutzbringend darstellen zu können, wie in einigen hervorragenden Punkten die neuen Ideen zwei alte Wissenschaften, die Staatswissenschaft und Volkswirtschaft, umgeformt haben." Nun nimmt Bagehot seinen Ausgangspunkt von den physio-

[1]) Deutsch v. J. Rosenthal unter dem Titel: „Der Ursprung der Nationen" (1874).

logischen Untersuchungen Huxley's, von Henry Maine's und John Lubbock's Darstellung der Urzustände der Menschheit, hebt die „ererbte Erziehung“ hervor, welche die „modernen Nationen zu dem macht, was sie sind“ und gelangt auf diesem Wege zur Begriffsbestimmung der „Nation.“ „Unter einer Nation versteht man eine Gesamtheit ähnlicher Menschen, welche dieser Ähnlichkeit wegen fähig sind, gemeinschaftlich zu handeln und vermöge ihrer Ähnlichkeit geneigt sind, gleichen Gesetzen zu folgen . . . .“ (S. 25)[1]. Wie unzulänglich diese Definition der Nation ist, liegt auf der Hand. Hätte Bagehot nur Umschau gehalten, unter den ihn in Europa umgebenden Nationen, so würde er mit der Nase darauf gestoßen sein, daß sie aus unähnlichen Menschengruppen bestehen und daß höchstens die von vielen solchen Menschengruppen je einer Nation gesprochene Sprache den oberflächlichen Blick des befangenen Beobachters über die Unähnlichkeit der sozialen Bestandteile einer „Nation“ hinwegtäuscht. Aber schon die Fragestellung Bagehot's, was ist eine Nation? — war ein Fortschritt über Spencer hinaus. Denn trotz seiner unzulänglichen Definition veranlaßt ihn die Untersuchung dieser Frage zu manchen historischen Hinblicken, die ihm die eine und andere Tatsache aufdecken, die mit seiner Definition nicht übereinstimmen und allmählich den Weg zu richtigeren Erkenntnis bahnen. So bemerkt er gelegentlich, daß „eine unzusammenhängende Anzahl zerstreuter Stämme häufig durch einen strengen Eroberer zu einem kräftigen Gemeinwesen verbunden worden ist. Die Römer besorgten die Hälfte dieser Arbeiten für mehr als halb Europa....“ Nun spricht er ja selbst von einer „Anzahl zerstreuter Stämme“, die durch Eroberung vereinigt wurden — also doch wohl zu einer „Nation“? Wurden sie dadurch „ähnlich“? Wie steht es mit der oben angegebenen Definition einer Nation? — Aber solches Herumtappen in der Unklarheit der Begriffe war nötig, um allmählich eine Orientierung herbeizuführen.

---

[1]) Ich zitiere nach der deutschen Ausgabe.

Die zweite Frage die sich Bagehot stellt, ist die, „auf welche Weise der Fortschritt vom Einzelleben zum Staatswesen sich vollzog" und er klagt, daß die „Geschichte darüber nichts verzeichnet hat" (S. 26). Letzteres ist nun selbstverständlich, da ein allmähliger Übergang vom „Einzelleben zum Staatswesen" nirgends stattgefunden hat. Schon Cicero wußte es ja schon, daß „non est enim singulare nec solivagum genus humanum." Der Mensch führte nie ein Einzelleben, à la Adam mit seiner Eva, sondern immer ein Heerdenleben. Wie sich aber „der Fortschritt zum Staatswesen" von solchen Heerden oder Horden und Stämmen vollzogen hat, das verzeichnet uns die Geschichte auf jedem ihrer Blätter, da brauchte sich Bagehot nur an *die* Geschichtsblätter seines eigenen Vaterlandes zu erinnern, oder gar nur an Thierry's Werk über die Eroberung Englands durch die Normannen, das er doch gewiß kannte. Statt dessen reproduziert er einen „sehr interessanten Schluß" von Henry Maine, wonach die Staaten — aus Familien erwachsen. Mit halber Zustimmung zitiert er die Darstellung Maine's, wonach „die Vereinigung der Familien das Geschlecht, das Haus, die Vereinigung der Häuser den Stamm, die Vereinigung der Stämme das Gemeinwesen oder den Staat bilden." Ganz stellt ihn diese Maine'sche Annahme nicht zufrieden, er glaubt nicht, ob sie „eine hinlängliche Erklärung für den Ursprung der Staatenbildungen ist" (S. 28). Und zwar rührt sein gelinder Zweifel daher, weil ihm die Maine'sche Erklärung nur für eine Zeit zu passen scheint, die „unseren jetzigen Staatsbildungen voraufging." Aber auch jene unsern jetzigen Staatenbildungen voraufgehende Zeit gilt ihm noch nicht für die ursprüngliche. Er nimmt ein Zeitalter an, „das noch viel älter ist und eine gesellschaftliche Verbindung, die noch weit ursprünglicher ist" als die, für welche die Main'sche Erklärung paßt. Bagehot scheint hier an drei Zeitalter der Menschheit zu denken, wie sie kurz darauf Lewis Morgan in seiner „Urgesellschaft" skizzierte, nähmlich an die drei Zeitalter der: 1. Wildheit, 2. Barbarei und 3. Zivilisation. Doch spricht sich Bagehot nicht deutlich genug darüber aus. Zunächst [illegible] den Unterschied zwischen vorstaatlicher

Zeit (das „Einzelleben" der Menschen) und der darauf folgenden, als „die Staatswesen einmal gegründet waren" hervor. Nachdem dies einmal geschehen, scheint ihm eine „natürliche Zuchtwahl" vor sich gegangen zu sein, in dem „die Stärksten die Schwächsten vernichteten so viel sie nur konnten." Jene „Frühesten Staatswesen und ersten Gesetzgebungen.... faßten die Menschen nicht nur in Gruppen zusammen und zwangen sie zu gewissen gemeinsamen Gebräuchen, sondern mittelbar wenigstens gaben sie ihnen häufig den nationalen Charakter" (S. 37). Auf diese Weise erklärt er sich das Entstehen der „Nationen" in jenen ersten Staatswesen. In zweiter Linie entstehen dann als sekundäre Erscheinungen an diesen Nationen die Nationalcharaktere. „Ein Nationalcharakter ist weiter nichts, als ein erfolgreicher Kirchspielcharakter, gerade wie die Nationalsprache nur der erfolgreiche Kirchspieldialekt ist, das h. d. der Dialekt desjenigen Bezirkes, der etwas einflußreicher wurde, als andere Bezirke und somit über Literatur und Gesellschaft seine Herrschaft ausbreitete." Als die „hauptsächlich wirkende Kraft beim Entstehen des Nationalcharakters", sieht er „die unbewußte Nachahmung" an.

Bagehot betrachtet nun das Leben dieser, mit besonderen Nationalcharakteren ausgestatteten Nationen und sieht in ihrem gegenseitigen Kampf ganz im Sinne des Darwinismus einen „Zuchtwahlprozeß" aus dem sich der Fortschritt der Menschheit ergibt.

Dieser Prozeß wird von Gesetzen beherrscht, deren zwei wichtigste folgende sind. Erstens: In jedem Zustande der Welt haben die Nationen das Übergewicht über die andern, welche die kräftigsten sind und in Bezug auf gewisse ausgeprägte Eigentümlichkeiten sind die kräftigsten auch die besten. Zweitens: Innerhalb jeder gesonderten Nation wird der nach dieser oder jener Seite sie anziehendste Charaktertypus der vorherrschende; der anziehendste aber ist, freilich mit Ausnahmen, auch der nach unserer Anschauung beste."

Das erstere dieser beiden Gesetze nun bewirkt im Wettkampf der Nationen den Fortschritt der Kriegskunst,

der die augenscheinlichste, fast hätte ich gesagt prächtigste Tatsache in der Menschheitsgeschichte ist." Auf diesem Punkte ist die Neuzeit dem Altertum unstreitig überlegen. „Napoleon würde unstreitig Alexander besiegt haben, unsere indische Armee hätte keinen Respekt vor dem Rückzug der Zehntausend."

„Die Ursache dieses militärischen Fortschrittes ist klar. Die stärkste Nation hat zu jeder Zeit die schwächeren besiegt, zuweilen sogar vollkommen unterdrückt, jedenfalls aber immer beherrscht.... Jede Nation bestrebte sich fortwährend die stärkste zu sein und machte die besten Waffen, oder ahmte sie nach. Durch bewußte und unbewußte Nachahmungen bildete sich jede(?) Nation einen für den Krieg und die Eroberung passenden Charaktertypus. Der Sieg verbesserte die Menschheit durch die Mischung verschiedener Kräfte. Der Waffenstillstand, den man damals Frieden nannte, verbesserte sich durch den Wetteifer der Waffenübungen und die daraus folgende neue Kraftentwicklung. Seit jener Zeit als die langschädeligen Menschen die kurzschädeligen aus den besten Teile Europas vertrieben haben (?), ist die ganze europäische Geschichte, die Geschichte der militärisch besser geschulten Rassen über die weniger geschulten, eine Geschichte der abwechselnd erfolgreichen Anstrengungen einer jeden Rasse, sich militärisch zu vervollkommnen." Wie sehr auch diese Darstellung Bagehot's auf historischen Irrtümern beruht und eine Unkenntnis vieler seither konstatierter Tatsachen der Antropologie und Ethnographie verrät, so gebührt doch Bagehot das Verdienst einen Schritt über Spencer hinaus, in der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode, auf die Soziologie getan zu haben. Er begeht nirgends den Fehler der Identifizierung der Gesellschaft mit einem Organismus. Dagegen würdigt er die Tatsache des Kampfes der Nationen und Rassen und sieht in demselben mit Recht, eine der bedeutungsvollsten Erscheinungen der Menschheitsgeschichte. Seine Irrtümer beziehen sich nur auf das Detail des Naturprozesses der Geschichte. Es ist z. B. nicht richtig, daß die Langschädel die Kurzschädel „aus den besten Teilen Europas vertrieben haben." Das ist nirgends

geschehen, — höchstens könnte man sagen, daß die ersteren die letzteren unterjocht haben. Daß aber bei dieser Unterjochung der lange Schädel nicht ausschlaggebend war, beweist die Herrschaft der kurzschädeligen Türken und Magyaren vom Bosporus bis zu den Karpathen. Doch abgesehen von solchen unwesentlichen, tatsächlichen Irrtümern hat Bagehot die richtige Idee ausgesprochen, daß in Folge dieser Kämpfe „die Kraft der Zivilisation durch die Vereinigung und die Konkurrenz der Kräfte wächst“ (S. 59). Nicht minder richtig ist, was er über die Rassenmischung sagt. „Die Mischung der Rassen war gleichfalls oft von Nutzen .... Die meisten historischen Nationen haben vorhistorische unterjocht und obgleich sie viele von ihnen umbrachten, so blieben doch auch noch manche am Leben, von denen sie die Männer zu Sklaven machten und die Frauen heirateten“ (S. 76). Trotz solcher historisch immer und überall konstatierter Rassenmischungen, meint Bagehot, daß „zweifellos das einzig Bindende der damaligen Gesellschaft, das Band der Verwandtschaft war und zweifellos war es notwendig für die Begriffe einer neuen Nation, daß ihre Glieder gemeinschaftliche Vorfahren gehabt haben.“ Hier verwechselt offenbar Bagehot den Begriff Nation, mit dem einer primitiven Horde oder eines primitiven Stammes; denn was wir heute und in historischer Vergangenheit „Nation“ nennen, ist überall schon eine Vielheit von Stämmen von verschiedener Abkunft. Ihm scheint, daß es „ein moderner Gedanke ist, daß die Nachbarschaft der Wohnungen das natürliche Bindemittel einer gesitteten Vereinigung sei“ (S. 77). Darin irrt Bagehot, denn erstens zeigt schon im Altertum, z. B. in Athen der Übergang von der Einteilung der Bevölkerung in Stämme, in die Kreiseinteilung (φυλαι) [1]), daß dieser Gedanke der Nachbarschaft als Bindemittel wohl bekannt war. Zweitens aber sehen wir auch heute, in nationalgemischten Staaten, daß die bloße „Nachbarschaft der Wohnungen“ zu einer „gesitteten Vereinigung“ nicht genügt, daß dazu vielmehr auch noch die gleiche Sprache nötig ist. Dieses wichtigste, vergesell-

---

1) Vgl. Aristoteles: „Über das Staatswesen der Athener“, Kap. 21.

schaftende Moment bei Rassenmischungen, läßt Bagehot ganz unbeachtet, was zur Folge hat, daß er wohl manche geschichtliche Erscheinung richtig registriert, deren Ursache aber nicht erkennt, oder über dieselbe sich täuscht.

So sagt er z. B. von den „frühen Zeitaltern" daß „Nationen schaffen, die Beschäftigung der Menschen jener Zeiten ist und der Krieg ist es, der Nationen schafft." Die erste Hälfte dieses Satzes ist richtig, die zweite nicht ganz richtig. Denn der Krieg allein, selbstverständlich der Eroberungskrieg, schafft nur die Vorbedingung einer neuen Nation. Erst die darauffolgende Amalgamation, insbesondere die gemeinschaftliche Sprache schafft die Nation. Wo diese sprachliche Amalgamation aus irgend welchen Gründen nicht erfolgt, schafft auch der Eroberungskrieg keine Nation. Diese Sterilität des Krieges wächst — mit wachsender Kultur und darum wird der Krieg (Eroberung und Unterjochung) in neuester Zeit immer steriler in dieser Beziehung, da die selbständige nationale Kultur der unterjochten Völker ihm das Schaffen der Nationen unmöglich macht. So würde z. B. die Unterjochung Finnlands durch Rußland vielleicht noch im Mittelalter eine Nation geschaffen haben, d. h. die Finnen russifiziert haben. Heute beim Vorhandensein einer selbständigen nationalen Kultur und Sprache Finnlands ist das unmöglich. Der Eroberungskrieg wird immer mehr steril. Darin mag es ja auch begründet sein, daß innerhalb einer Kulturwelt dem Kriege immer mehr jede Berechtigung abgesprochen wird (Friedensbewegung!), und daß er seine einstige kulturelle Berechtigung verliert beim Zusammenstoß zweier auf gleicher Stufe stehenden Kulturwelten.

Für die Vergangenheit aber, insbesondere für kulturlose Zeiten und Völker, hat Bagehot gewiß richtig den „Streit der Völker" als „die Haupttriebfeder zur Vervollkommnung der Nationen" erkannt. An diese Erkenntnis knüpft er dann die Untersuchung über die Frage: „Was sind denn aber Nationen"? Daß sie nicht identisch sind mit Rassen ist klar. Die Erklärung der „Unterschiede von Nation zu Nation durch ursprüngliche Verschiedenheit der Rasse" kann er selbstverständlich nicht

annehmen, da er doch mit Recht den Krieg als Erzeuger von Nationen aus Nationen (aus verschiedenen Nationen) erkannt hat. „In den meisten Fällen, sagt er, wird diese so bequeme Voraussetzung (Nationen seien besondere Rassen), nicht ihren Zweck erfüllen. Man kann nicht genug ursprüngliche Rassen annehmen, um sie glaubhaft zu machen. Etwa ein halbes Dutzend, oder einige mehr große Menschenfamilien mögen vielleicht von getrennten Stammeltern abstammen, aber Unterarten sind sicherlich nicht auf diese Weise entstanden. Man kann mit Recht oder Unrecht behaupten, daß alle arischen Völker einen einzigen, eigenen Ursprung haben, gerade wie man lange glaubte, daß alle griechisch redenden Völker von einem derartigen Stamme kämen. Aber wer würde wohl glauben, daß es für Sparta einen Adam und eine Eva, und für Athen einen andern Adam mit seiner Eva gegeben habe.“ Um letztere offenbar falsche Annahme zu beseitigen, meint er, daß „alle Griechen augenscheinlich einem Stamme angehören, aber innerhalb der Grenzen der griechischen Familie besteht, wie in anderen Familien irgend eine, Gegensätze schaffende Kraft, welche bewirkt, daß keine Völkerschaft der anderen gleicht.“ Wir sehen, wie Bagehot bis zum Kern der Frage nach dem Grunde der Volksindividualitäten vorgedrungen ist. Diesen Kern nun des Problems „die Nationenentstehung“ erklärt er schließlich in folgender Weise: Man müsse diese letzte Frage in zwei Fragen zerlegen, „die eine nach der Entstehung der stark ausgeprägten Rassen als der Neger, Rothäute oder Europäer, die andere nach der Entstehung der schwächeren Unterschiede, wie die zwischen Spartanern und Athenern, oder Schotten und Engländern. Nationen, wie wir sie kennen, sind das Produkt zweier großen Kräfte: Erstens einer rassebildenden Kraft, welche in irgend einer Art in der Urzeit tätig war und jetzt gänzlich, oder doch fast ganz erloschen ist; zweitens einer recht eigentlich so zu nennenden, nationenbildenden Kraft, die noch jetzt ebenso tätig und schöpferisch ist, als sie immer war“ (S. 100). Bagehot gebührt jedenfalls das Verdienst, den Darwinismus in die Staatswissenschaft

eingeführt zu haben. Demgemäß sieht er auch in der Geschichte der Menschheit „den Kampf ums Dasein" als den mächtigsten Faktor der Entwicklung und des Fortschrittes. Unklar und zögernd ist er nur in der Bestimmung der Subjekte dieses Kampfes, so zu sagen der kämpfenden Parteien. Er kennt nämlich nur zwei soziale Einheiten, Rasse und Nation, und ist sich nicht klar über das Verhältnis dieser zwei soziologischen Begriffe zu einander. Er weiß nur, daß Rasse etwas anders ist als Nation, und daß neben Urrassen (Neger, Rothäute etc.) andere sekundäre Unterschiede sich im Laufe der Geschichte herausbilden. Und hierin hat er Recht. Es bedurfte eigentlich in diesem Punkte einer weiteren Unterscheidung zwischen Stämmen und Nationen und zwar der ersteren als Bestandteile der letzteren, wobei die mehreren, eine Nation bildenden Stämme sehr wohl einer und derselben Urrasse angehören können.

Diesen weiteren Schritt zur Lösung der Frage nach Entstehung des Staates zu tun, ist den Nachfolgern Bagehots vorbehalten geblieben. Auch ist es bemerkenswert, daß Bagehot trotzdem er Darwinist ist, vor der Hypothese des Polygenismus, wie wir oben gesehen haben, keineswegs zurückschreckt [1]).

## Lester F. Ward.

§. 119. Ein Gegenbild zu Spencer mit Bezug auf Umfang des Wissens und Bewältigung einer Unmasse von Tatsachen aus allen Gebieten der Naturwissenschaft zum Behufe der Klarstellung der Gesetze der sozialen Entwicklung ist der Amerikaner

---

1) Als ich im Jahre 1875 meine Schrift: „Rasse und Staat" verfaßte, da hatte ich von Bagehot's Werk noch keine Kenntnis. Ich verfiel in jener Schrift in den Fehler, die verschiedenen sozialen Bestandteile, aus deren feindlichem Zusammenstoß ich den Staat hervorgehen lasse, als anthropologische „Rassen" anzusprechen. Dagegen habe ich in den „soziologischen Untersuchungen": „Der Rassenkampf" (1883) den Ausdruck „Rasse" nicht im anthropologischen Sinne gebraucht, sondern damit einfach diejenigen sozialen Einheiten bezeichnet, die, sei es den sozialen Kampf innerhalb der Staaten, sei es als Nationen den internationalen Kampf führen. Ich gebe zu, daß der Gebrauch des Ausdrucks „Rasse" und „Rassenkampf" in diesem sozialen Sinne einige Verwirrung veranlassen kann, wenn man diese spezielle Bedeutung dieser Ausdrücke in meinem Buche außer Acht läßt. Neuerdings wird in der soziologischen Literatur (Woltmann, Ploetz u. a.) der Ausdruck „Rasse" in streng anthropologischem Sinne gebraucht, ohne daß bisher, wie wir gleich unten sehen werden. dieser Begriff klar und präzis fixiert werden konnte.

Lester Frank Ward [1]). Er ist viel mehr Soziologe als Politiker, d. h. ihm liegt die Gesamtheit der sozialen Erscheinungen mehr am Herzen als der Staat, der in seinem, das Gesamtleben der Menschheit auf Erden seit den ältesten Zeiten umfassenden Gesichtskreis fast eine ganz untergeordnete Stellung einnimmt. Und wie sein Blick in die ältesten geologischen Perioden zurückschweift, so heftet er ihn mit Rücksicht auf staatliche Zustände auf eine so ferne, unabsehbare Zukunft, daß er leicht für einen Utopisten gehalten werden kann. Und doch ist er Positivist durch und durch, nur hat ihn seine Beschäftigung mit Geologie und Paläontologie gelehrt, mit Jahr-Millionen zu rechnen, wobei die einige Tausend Jahre bekannter „Weltgeschichte" bei ihm zu einem unbedeutenden Übergangsmoment der sozialen Entwicklung zusammenschrumpfen. Daß von einem solchen Stand- und Gesichtspunkte die uns so imponierende Gestaltung des Staates für Ward's Staatstheorie nicht maßgebend sein kann, ist klar.

Da wir uns an dieser Stelle mit dem Soziologen Ward nicht befassen .können, so wollen wir nur kurz über seine Auffassung des Staates — der nur den allerkleinsten Ausschnitt seiner sozialen Welt bildet, — berichten.

Den Hauptgegenstand seiner Lehre bildet die Entwicklung der Menschheit auf der Erde. Dieser selbst gibt er ein Alter von 72 Millionen Jahren, welchen Zeitraum er in 11 Perioden teilt, von denen die letzte, die „historische" kaum erst begann, da sie erst 25.000 Jahre zählt, im Vergleich also mit den früheren Millionen-Jahre-Perioden kaum noch einige „Weltminuten" beträgt [2]).

---

1) Er wurde 1841 in der Umgegend von Chicago geboren und entstammt einer dortigen Farmerfamilie. Er war, wie er mir selbst erzählte, zuerst Botaniker und ist heute noch von Beruf Geologe, als Leiter einer paläontologisch-geologischen Staatsanstalt in Washington. Seine ersten Schriften waren denn auch rein naturwissenschaftlich. Im Jahre 1879 veröffentlichte er eine Schrift über Häckel's Anthropogenie. Sein erstes soziologisches Werk: „Dynamic Sociologie" erschien 1883. Seitdem hat er eine Reihe soziologischer Werke veröffentlicht, zuletzt die „Pure Sociology" (1903) an deren II. Teil, welcher die „Angewandte Soziologie" enthalten soll, er gegenwärtig arbeitet. In deutscher Sprache erschien bisher nur die Übersetzung einer Artikelserie von ihm unter dem Titel: „Soziologie von heute" (Innsbruck, Wagner 1903).

2) Vgl. seinen Aufsatz: „Social Differentiation and Integration" im American Journal of Sociology, Mai 1903.

Der Mensch tritt erst nach Ablauf der ersten 10 geologischen Perioden, die 71,775.000 Jahre umfassen, in der 300.000 Jahre zählenden Quaternären Periode auf und zwar an einem Ursprungsort als einheitliche Species, womit Ward ein für allemal die genealogische „Einheit des Menschengeschlechts“ gegenüber allen polygenistischen Hypothesen behauptet. „Die einst, sogar unter namhaften Biologen vorherrschende Idee, daß dieselbe Species sehr wohl an verschieden Orten und zu verschieden Zeiten entstanden sein konnte, ist schon längst mitsamt der Ansicht von mehrfachen Schöpfungsakten, auf welcher sie sich gründet, überwunden.“ Von dem Momente des Auftretens des Menschen auf der Erde beginnt nach Ward eine lange Periode der Differenzierung des ursprünglich einheitlichen Menschengeschlechts, und zwar als Folge der „Vervielfältigung durch Teilung“ (multiplication by division). „Neue Horden und Clans entstehen und nachdem diese immer neue Teritorien besiedeln müssen, beginnt ein Prozeß der Verbreitung (expansion).“ Die verschiedenen Beschaffenheiten, Lagen und wirtschaftlichen Bedingungen nun dieser verschiedenen Territorien bewirken eine Differenzierung des Menschengeschlechts in die verschiedenen Rassen, mit verschiedenen Sprachen, äußern und inneren anthropologischen und physiologischen Unterschieden. „Soziale Differenziation bildet das erste Kapitel der Menschheitsgeschichte. Das zweite Kapitel enthält die soziale Integration.“ Unter letzterer versteht nun Ward alle jene Erscheinungen der Assimilation und Agglomeration heterogener ethnischer Elemente zu immer größeren sozialen Einheiten, welche nach Gumplowicz' „Rassenkampf“ den ausschließlichen Inhalt der Menschengeschichte bilden. Dieser Prozeß der Integration begann lange vor bekannter Geschichte und in Jahrtausenden vorstaatlicher Existenz der Menschheit, so daß in historischer Zeit von reinen Rassen gar nicht mehr die Rede sein kann.

„In Zeiten, die jenseits jeglicher menschlicher Erinnerung liegen, bevor noch die Menschen irgend etwas herzustellen gelernt haben, was die Archäologen als Artefact anerkennen, hatte der Prozeß der Rassenamalgamierung sich schon vielfach wieder-

holt und die Rassen sind unentwirrbar durcheinandergemischt worden (inextricably blended). Alles was wir heute als Rassen ansehen und bezeichnen, sind einfach eine Anzahl solcher vermischter Gruppen, die durch Beisammensein durch längere Perioden entstanden sind, während welcher gewisse, gemeinsame Merkmale sich ausgebildet und fixirt haben. In historischer Zeit und in der Gegenwart setzt sich dieser Prozeß der Integration fort, und wird sich auch in der unabsehbaren Zukunft fortsetzen, bis er durch allgemeine und allseitige Durchdringung und Assimilation eine einheitliche „Weltrasse“ (united world — race) hervorbringen wird [1]).

In diesem Prozeß der Integration spielt nun heute der Staat die Rolle eines blinden Werkzeugs, denn er ist nur dazu da, um diese Integration der Menschheit zu fördern. Von diesem so zu sagen himmelhohen Standpunkt Ward's, von dem er seinen Blick über unermeßliche Zeiträume schweifen läßt, erscheint ihm der Staat als minimales, seines Zweckes unbewußt sich schnurrend drehendes Rädchen, in der riesengroßen Menschheitsfabrik, welche die Aufgabe hat, die einheitliche „Weltrasse“ von neuem zu erzeugen. „Diese schließlich vollendete Menschheitsrasse wird alles das in sich vereinen, was Großes und Gutes im Menschen ist.“

Schon aus dieser Darstellung ergibt es sich, daß Ward in erster Linie und vor allem Soziologe ist und seine volle Würdigung eigentlich in eine Geschichte der Soziologie gehört, denn die Theorie des Staates ist bei Ward nur ein ganz kleines

---

1) Über diesen Gang der Entwicklung der Menschheit handelt Ward in seiner „Pure Sociology“ (1903), S. 193-202; ferner in dem oben (S. 419, Note) erwähnten Aufsatz, endlich in der gleichbetitelten Abhandlung in den „Annales de l'Institut internationale de Sociologie“, B. IX, 1903. Ganz gleichzeitig mit Ward hat ein amerikanischer Anthropologe William Holmes, Professor und Chef des amerikanischen Bureaus für Ethnologie, denselben Gedanken einer ursprünglichen Differenzierung und nachfolgenden Integration des Menschengeschlechts in einem Vortrage ausgeführt, den er als Präsident der anthropologischen Gesellschaft in Washington hielt (1902). Ward berichtet über denselben und zitiert die betreffende Stelle aus Holmes' Vortrag. Es lag von keiner Seite Entlehnung vor. Wenn Ward ein heftiger Gegner meiner Hypothese eines Polygenismus des Menschengeschlechts ist: meine Ansicht über Polygenismus der Gedanken wird er wohl gelten lassen, nachdem er ihn an seinen eigenen Gedanken erlebt hat — die gleichzeitig in einem zweiten Kopfe entstanden sind. Sollte es wirklich so „unwissenschaftlich“ sein, anzunehmen, daß, wenn die Natur auf geistigem Gebiete polygenistisch verfährt, sie sich diesen Spaß auch auf physischem Gebiete erlauben konnte?

Kapitel seiner Soziologie, ja wir möchten beinahe sagen eine Note unter dem Text. Nichtsdestoweniger sind die von ihm aufgestellten Gesichtspunkte für die Staatstheorie von unberechenbarer Tragweite, die sich allerdings erst aus der wissenschaftlichen Discussion des 20. Jahrhundert, (dem Ward sein neuestes Werk „Pure Soziology" widmet) ergeben können. Hier sei nur angedeutet, daß Ward an die unbegrenzte Assimilierbarkeit aller auch der in der Farbe von einander am stärksten abweichenden Rassen glaubt, daher selbstverständlich für die Gleichberechtigung der Neger, der Rothäute und auch der gelben Rasse in Amerika eintritt. In diesem Punkte ist eine Auseinandersetzung zwischen seiner Theorie und den neuesten Rassentheorien in Europa, die den möglichst schroff entgegengesetzten Standpunkt einnehmen, zu erwarten. Übrigens ist Ward (trotzdem er seinem Äußern nach ein Mustertypus der „germanischen Rasse" ist), ein abgesagter Feind dieser „germanischen Rassentheorie", die er mit einem selbstgeprägten Ausdruck „Teutonolatrie" nennt.

## Ward contra Spencer.

§ 120. In einem sehr wesentlichen Punkte ist Ward ein Gegner Spencer's, und um es gleich hier zu sagen, ein siegreicher Gegner. Während nämlich Spencer auch den geschichtlichen Prozeß als einen streng biologischen, (wenn auch „hyperorganischen") auffaßt und denselben strenge nach Maßgabe derselben natürlichen Kräfte und Gesetze sich abspielen läßt, wie alle niedrigeren, organischen Lebensprozesse: läßt Ward in den Entwicklungsprozeß der Menschheit den menschlichen Intellekt als einen neuen Faktor und eine neue Kraft eintreten, die doch „auch eine Naturkraft" ist und als solche den historischen Naturprozeß mächtig beeinflußt und in dem Maße der fortschrittlichen Entwicklung desselben in einer heute noch ungeahnten Weise (in Folge von Erfindungen und Entdeckungen) in der Zukunft beeinflussen kann. Ward wirft Spencer und seiner Schule vor, daß sie diesen geistigen Faktor ganz vernachlässigt

und bei ihren Aufstellungen geradezu eliminiert habe. Er weist darauf hin, daß es in Folge dieses Faktors nicht angeht, beim historischen Prozeß, wie es Spencer tut, ausschließlich mit dem Einfluß des natürlichen Milieus auf den Menschen zu operieren, als ob derselbe allmächtig wäre und der Mensch sich ihm unbedingt ganz anpassen müsste, da die wachsende Intelligenz des Menschen ihrerseits im Stande ist, dieses natürliche Milieu zu ändern und dasselbe den Bedürfnissen des Menschen anzupassen. Daraus ergibt sich bei Ward ein Optimismus der Weltanschauung, der ganz neue Menscheitsideale schafft und auch für die Staatspolitik neue Horizonte von Zwecken und Aufgaben eröffnet.

Aber noch in einem anderen wichtigen Punkte nimmt Ward eine bemerkenswerte Korrektur der Spencer'schen Evolutionstheorie vor, nämlich in dem Nachweis, daß Spencer, indem er den biologischen Entwicklungsprozeß auf das soziale Gebiet überträgt, einen Fehler begeht, der aus der Verkennung des Wesens des Naturprozesses sich ergibt; denn Form und Richtung desselben seien trotz seines in allen Fällen sich gleichbleibenden Wesens, ja gerade deswegen, bei der biologischen Entwicklung anders geartet als bei der sozialen. Dieser Nachweis charakterisiert einerseits so trefflich die ganze wissenschaftliche Methode Ward's und die Konsequenzen desselben sind andererseits für die Staatstheorie so wichtig, daß wir ihn mit Ward's eigenen Worten hier wiedergeben [1]).

„In seiner Biologie lehrt uns Spencer, daß organische Evolution aus Differenzierung und Integration besteht. Organischer Fortschritt wird an den Stufen gemessen, zu denen Organe und Strukturen sich vervielfältigend gelangen, um den verschiedenen Zwecken eines immer höheren und höheren Lebens zu dienen. Er wird gemessen an der Stufe der Unterordnung dieser vervielfältigten Organe und Strukturen unter einen leitenden Einfluß eines immer vollkommeneren Nervensystems und schließlich unter die absolute Kontrolle eines höchsten leitenden Organs, des vollkommenen Gehirns. Diese zwei Vorgänge nämlich: Vervielfältigung der Organe und Strukturen einerseits und

1) Nach der concisesten Formulierung desselben, die er jüngst im Newyorker „Independent" (März 1904) selbst vornahm.

Unterordnung derselben als Ganzes unter eine immer feinere Oberleitung bilden das, was wir Differenzierung und Integration nennen, aus denen jede organische Entwicklung besteht. Nun verteidigt Spencer den Satz, daß jede menschliche Gesellschaft einen, jedem lebenden Organismus analogen Organismus bildet. Er stützt diese Theorie durch Beibringung einer großen Anzahl von Analogien zwischen einem Organismus und einer Gesellschaft. Doch ist es bemerkenswert, daß er es im allgemeinen so viel als möglich vermeidet, diese Analogien zwischen Organismus und Gesellschaft auf das Nervensystem auszudehnen, obgleich gerade hier die allerwichtigste gefunden werden könnte. Sagt er es doch selber, daß die Funktion des Parlaments derjenigen des Gehirns in einem tierischen Organismus analog sei und die Verteidiger der Theorie vom sozialen Organismus legen gerade darauf großen Nachdruck, daß die Regierung das soziologische Homologon des Gehirns im Tierorganismus bildet.

Nun ist es ja sicher, daß alle organische Integration bewirkt wird durch das Nervensystem und in höhern Organismen durch das Gehirn. Denn die verschiedenen Organe und Strukturen würden nie spontan im Interesse des ganzen Organismus kooperieren und in der nötigen Weise harmonisch mitwirken, um die Lebensfunktionen zu fördern, ohne ein organisiertes Nervensystem, dem die oberste Leitung des ganzen Organismus und die Vollziehung der Befehle des Lebewesens obliegt.

Während aber Spencer auf die soziale Differenzierung großen Nachdruck legt, schweigt er sich über soziale Integration aus. Was ist aber soziale Integration? Offenbar irgend ein koordinierendes System, welches die mannigfaltigen Organe der Gesellschaft ordnet und dieselben zu harmonischem Zusammenwirken im Interesse der Gesamtheit zwingt. Und was kann das anderes sein, als die wie immer gebildete und wie immer benannte Macht, die in jeder noch so unentwickelten Gesellschaft vorhanden ist und die die Triebfeder und der Repräsentant der Gesellschaft ist? Soziologen ziehen es vor, von der Gesamtaktion oder von der Aktion der Gesellschaft selbst zu sprechen, statt sich des engeren, weniger korrekten und nicht einwandfreien Ausdruckes „Regierung“ zu bedienen. Denn dieser Ausdruck könnte mißverständlich als die Bezeichnung jener Personen aufgefaßt werden, welche die Gesellschaft in einem gegebenen Zeitpunkt mit der Ausführung ihres Willens und mit dem Vollzug ihrer Angelegenheiten betraute. Diese Personen sind nichts anderes als blinde Werkzeuge und vom soziologischen Standpunkt ganz bedeutungslos (of no significance). Jede ihrer Handlungen ist vielmehr die Handlung der Gesellschaft als integrierter Einheit in demselben Sinne wie die Handlung eines Thieres oder eines Menschen Handlungen des ganzen Organismus unter der Kontrolle eines von einem zentralen Ganglion oder Gehirns geleiteten Nervensystems.

Darf man also bei der Analogisierung von Organismus und Gesellschaft bei dem einen Momente der Differenzierung stehen bleiben? Ist der soziale Organismus nichts anderes als ein Komplex höchst differenzierter Organe und Strukturen ohne koordinierendes und kontrollierendes System, befähigt jene alle, zu irgend einem bestimmten Zwecke arbeiten und sie zur Förderung der Lebensfunktionen der Gesellschaft zusammenwirken zu lassen? Aus Spencer's Soziologie müßte man einen solchen Schluß ziehen.

Denn Spencer's Ausgangspunkt ist ein offen eingestandener, extremer Individualismus, ganz durchtränkt von manchesterlichen Ideen seiner Zeit. Damals und auch noch heute wird Individualismus als Gegensatz zu Kollektivismus betrachtet. Das ist aber ganz falsch. Denn es kann leicht bewiesen werden, daß Individualismus und Kollektivismus keine Gegensätze sind, und daß ersterer nicht nur mit letzterem vereinbar, sondern durch letzteren allein erreichbar ist. Das klingt paradox und noch paradoxer wird es scheinen, wenn ich den Beweis für die Richtigkeit meiner Behauptung aus Spencer's Soziologie selbst beizubringen mich erbiete.

Zur Verteidigung seiner These von der Analogie zwischen Organismus und Gesellschaft zählt Spencer eine Reihe von Übereinstimmungen und Unterschieden zwischen denselben auf. Wenn er auch diese letzteren auf ein Minimum reduziert und oft zeigt, daß sie nur scheinbar sind, so bleibt ihm doch ein Unterschied bestehen, den er für einen grundsätzlichen ansieht. Er sagt: „„Der letzte und vielleicht wichtigste Unterschied (zwischen Organismus und Gesellschaft) ist vielleicht der, daß während im Tierkörper nur ein spezielles Gewebe mit Gefühl ausgestattet ist, in der Gesellschaft alle seine Mitglieder (also alle Zellen) Gefühl besitzen .... Es ist gut, daß im Tier das Leben aller seiner Bestandteile im Leben des Ganzen aufgehe, da nur das Ganze ein körperschaftliches Bewußtsein von Wohlbefinden und Leiden hat. Ganz anders in der Gesellschaft, da in dieser keines der lebenden Einheiten sein individuelles Bewußtsein weder verliert noch verlieren kann, während hier gerade umgekehrt die Gemeinschaft als Ganzes kein körperschaftliches Bewußtsein besitzt. Und das ist die ewige Ursache, warum die Wohlfahrt der Staatsbürger nie gerechterweise einem angeblichen oder vermuteten (supposed) Interesse des Staates geopfert werden kann, und warum andererseits der Staat aufrecht erhalten werden muß im Interesse der Staatsbürger. Hier (bei der Gesellschaft) muß das Leben des Ganzen dem Leben der Bestandteile dienstbar sein, statt daß (wie beim Organismus) das Leben der Bestandteile dem Ganzen dienstbar ist.""

„So sehen wir denn, fährt Ward fort, wie Spencer durch diesen einen Unterschied zwischen Organismus und Gesellschaft seinen Indi-

vidualismus rechtfertigt und damit zugleich nachweisen will, daß seine Gegnerschaft gegen den Kollektivismus in Übereinstimmung ist mit seinem ganzen philosophischen System. Da ist er aber erst recht im Irrtum, ja noch mehr, gerade der unläugbare Umstand, daß das Individuum ausschließlich Glück und Leid zu fühlen im Stande ist, (und nicht die Gemeinschaft) bildet den triftigsten Grund, die höchstmöglichste soziale Integration anzustreben. Das will ich nun beweisen.

Nach dem von Spencer anerkannten Lamarck'schen Gesetz sind es Funktionen, welche die Organe erzeugen. Welche Organe, Strukturen oder Bestandteile immer ein Organismus erlangt, sie alle haben sich entwickelt zur Befriedigung seiner Bedürfnisse. Daraus folgt, daß all und jede Entwicklung, sei es eine organische oder soziale immer in der Richtung eines besonderen Vorteils liegt und liegen muß, den der Organismus von derselben erwartet. Und umgekehrt wieder, was immer (vom Organismus oder von der Gesellschaft) als ein Vorteil gewünscht wird, dem wird schließlich Rechnung getragen werden, durch die Entwicklung der entsprechenden Struktur, Organe oder Bestandteile, welche geeignet sind, jenes Bedürfnis zu befriedigen.

Nun, sagt Spencer, war es offenbar zum Vorteil des Organismus, daß die mannigfaltigen Teile desselben unter eine gemeinsame Leitung gelangten. Irgend welche Ungebundenheit der einzelnen Teile des Organismus würde bald den Ruin des Ganzen und aller seiner Teile herbeiführen. Und alles dieses ist die Folge des Umstandes, daß es der Organismus als Ganzes ist, der Bewußtsein und Gefühl besitzt, während die Teile als unbewußt und gefühllos betrachtet werden können.

Dieses ganze Verhältnis nun der Teile zu der Gesamtheit des Organismus ist in der Gesellschaft umgekehrt, und zwar aus der von Spencer selbst angeführten Ursache, nämlich: daß hier die Teile (die einzelnen Menschen) Bewußtsein und Gefühl haben, während die Gesellschaft als Ganzes (z. B. Kirche, Staat) bewußtlos und unfähig ist, Lust oder Leid zu empfinden.

Dieser Unterschied nun zwischen Organismus und Gesellschaft erklärt den Unterschied zwischen sozialer und organischer Integration. Die erstere ist im Sinne des Lamarck'schen Gesetzes ausschließlich darauf gerichtet, das Wohl der Bestandteile, d. i. der einzelnen Menschen sicherzustellen. Sie vollzieht sich und muß sich zu diesem Zwecke vollziehen. Es kann ja überhaupt nichts werden, weder in der organischen noch in der überorganischen Welt, das nicht irgend einen Vorteil zum Zwecke habe. Die Annahme, als ob auch ein unvorteilhaftes Organ, eine solche Struktur oder Bestandteil entstehen könnte, würde immer auf einem Verkennen des Wesens der Entwicklung beruhen. Denn das Ziel ist die Ursache der Mittel, welche nur auf der Suche nach diesem Ziel entstehen. Das Ziel aber ist immer irgend ein Gut (ein Vorteil). Die Vor-

stellung eines solchen involviert aber die Fähigkeit zu fühlen, mit einem Wort ein fühlendes Wesen. Ein Organismus ist nun ein solches Wesen, aber eine Zelle oder eine Drüse ist es nicht. Der einzelne Mensch ist ein solches Wesen, aber der Staat und die Gesellschaft sind es nicht. Aus diesem Unterschiede folgt, daß die organische Entwicklung in der Richtung der Interessenförderung der Gesamtheit und nicht ihrer Teile, während soziale Entwicklung umgekehrt in der Richtung der Interessenförderung der Individuen und nicht der Gesellschaft vor sich gehen muß. In beiden Fällen bedient sich die Entwicklung der Integration, um zu ihrem Ziele zu gelangen, doch ist die organische Integration der sozialen in dem berührten Punkte durchaus unähnlich.

Ebenso wie in der organischen Welt Strukturen die Mittel waren, um das Ziel — den Vorteil des Organismus — sicherzustellen, ebenso ist in der überorganischen Welt die Gesellschaft das Mittel, das Ziel der Entwicklung zu sichern, aber hier besteht dieses Ziel — in der Förderung des Wohles der Individuen.

Diese soziale Integration, welche der wissenschaftliche Ausdruck des Kollektivismus ist, bildet das einzige Mittel, durch welches Freiheit und Glück des Einzelnen gesichert werden kann. In der Urzeit war diese Integration das einzige Mittel, wodurch die menschliche Rasse sich gegen feindliche Einflüsse schützen und sich erhalten konnte. Ohne eine geordnete und beschränkende Macht behufs Regelung des Verhaltens der einzelnen Individuen gegeneinander und Verhinderung der gänzlichen Ausbeutung des Schwächeren durch den Stärkeren wäre Freiheit und Glück unmöglich gewesen.

Das höchste Ziel jedes wahren Individualismus ist die größte individuelle Freiheit. Nun beschränkt allerdings soziale Integration in gewissem Maße die individuelle Freiheit, aber diese Beschränkung ist nichts im Vergleich zu jener, welche mangels dieser Beschränkung von andern Individuen ausgeübt werden würde. Gerade Spencer's „„gleiche Freiheit““ kann nur errungen werden durch eine solche kollektive Beschränkung, welche dem Einzelnen verbietet, die Freiheit des Anderen zu schmälern. Innerhalb dieser kollektiven Beschränkung ist die wirkliche und berechtigte Freiheit des Einzelnen um so größer, je vollkommener die soziale Integration ausgebildet ist.

An dem bestehenden „„sozialen Unbehagen““, über welches wir so viel klagen hören, ist hauptsächlich der unvollkommene Zustand der sozialen Integration schuld, den die Welt bis heute erreicht hat, und die einzige Remedur gegen dasselbe liegt in der mehr und mehr zu vervollkommenden sozialen Integration. Die gegenwärtige soziale Bewegung geht in dieser Richtung. Spencer sah diese Bewegung, aber er mißverstand sie. Er sah in ihr „„die kommende Sklaverei““, anstatt

die kommende Befreiung der Menschheit. Er bildete sich ein, daß sie krankhaft und momentan abnorm sei, während sie durchaus gesund, normal und bestimmt ist, ihre jetzige Richtung einzuhalten. Er bemerkte nicht, daß der grundsätzliche Unterschied, den er selbst so klar zwischen tierischem und sozialem Organismus hervorhob, notwendigerweise die Richtung der sozialen Entwicklung umkehrt und sie bestimmt, im Interesse der Individuen zu wirken.

Die Bewegung in der Richtung zum Kollektivismus, die Niemand, der offene Augen hat, übersehen kann, und die sich geltend macht trotz alles Geredes der individualistischen Philosophen, ist in der Tat eine richtige soziale Entwicklung, die auf Grund von Naturgesetzen vorschreitet und auf dasselbe Ziel losgeht, wie alle andern Formen sozialen Fortschritts, d. i. auf den größtmöglichen Nutzen der Menschheit. Sie unterscheidet sich von der organischen Entwicklung lediglich in dem Punkte, daß sie den Nutzen der Bestandteile anstrebt, anstatt den des Ganzen, also den Nutzen der Individuen, anstatt den der Gesellschaft, die ja als Ganzes für Lust und Leid unempfindlich ist und daher auch keiner Wohltaten bedarf.

Hätte Spencer diesen Unterschied der Entwicklungsrichtung zwischen Organismus und Gesellschaft gesehen, dann wäre seine Soziologie nicht nur in sich selbst symmetrischer geworden, sondern sie würde auch besser mit seinem ganzen philosophischen Systeme zusammenstimmen, dessen natürlicher Abschluß und Krönung sie dann geworden wäre."

Der soziale Naturprozeß also, den Spencer irrtümlicherweise mit dem biologischen ganz und gar identifiziert, unterscheidet sich also nicht nur darin, daß in demselben die Bestandteile der Gesellschaft eine andere Stellung einnehmen als die Bestandteile eines Organismus, sondern auch darin, daß diese Bestandteile (die Individuen) zur Förderung des Naturprozesses eine Naturkraft in Anwendung bringen, (den menschlichen Intellekt), welcher selbst in steter Entwicklung begriffen ist, und daher in steigendem Maße den Gang des sozialen Naturprozesses beeinflußt.

Wenn nun Ward auf diese Weise dem menschlichen Intellekt eine viel höhere Rolle in der sozialen Evolution zuteilt, als das bei Spencer der Fall ist, so ist er doch andererseits weit entfernt, dem Individuum jene überragende Stellung im Staat und in der sozialen Entwicklung einzuräumen, die es bei Spencer einnimmt, was die Staatstheorie Spencer's so nachteilig beeinflußt.

Ward ist über die individualistische Befangenheit Spencer's weit erhaben, was leicht begreiflich ist, da doch bei ihm der Staat selbst so zu sagen bagatellisiert ist, um so weniger das Individuum eine so überragende Stellung einnehmen kann, wie bei Spencer. Während also Spencer den Staat als ein notwendiges Übel betrachtet, das er auf den allerkleinsten Wirkungskreis eingeschränkt haben will, ist bei Ward der Staat eine naturnotwendige Integration, ein für die soziale Entwicklung in steigendem Maße nötiges „regulatives System", ungefähr so wie das Gehirn für den Organismus. Wohl ist der ganze Staat nur ein kleines Rad, das seine Funktion im Dienste der Entwicklung der Menschheit erfüllt, dem Individuum gegenüber aber ist der Staat eine schützende und fördernde natürliche Einrichtung, ohne die das Individuum nicht existieren kann. Bei Spencer ist das Individuum wichtiger als der Staat; bei Ward fällt dem Staate gegenüber dem Individuum die wichtigere soziale Funktion zu.

Daher wird es Ward nicht einfallen, wie das Spencer tut, gegen Armenpflege, Arbeiterschutzgesetze, Schulzwangsgesetze zu protestieren. Im Gegenteil, nach Ward sind das lauter regelnde, schützende, das allgemeine Wohl fördernde Tätigkeiten des Staates, kurz, eine fortschrittliche Integration: während Spencer das alles als eine unberufene Einmischung des Staates in die „Freiheitsphäre" des Individuums ansieht.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man die Ursache dieses prinzipiellen Unterschieds zwischen Spencer und Ward darin errät, daß der erstere das Produkt einer Monarchie, der letztere das Produkt einer Republik ist. Denn wie hoch auch der Einzelne geistig sich über seine Umwelt erheben mag, ein Produkt derselben bleibt er doch immer. In der Monarchie, und sei sie noch so freiheitlich und „parlamentarisch", macht der Einzelne doch immer die Beobachtung, daß sehr viel Lebenskraft des Staates aufgewendet wird zu Gunsten der Vermehrung der persönlichen Macht des Herrschers, seines Hauses und seiner Umgebung. Daher der Argwohn und das Mißtrauen gegen alle staatliche Tätigkeit und jede Ausdehnung derselben und die

trotzige Entgegensetzung des Individuums gegen den „Staat." Das ist in der Republick nicht der Fall. Der Bürger der Republick kennt diesen Argwohn und dieses Mißtrauen gar nicht. Da wird alle Lebenskraft des Staates tatsächlich nur zu Gunsten der Gesamtheit aufgewendet, der Bürger der Republik kommt also leicht zur Ansicht, „je mehr desto besser" und sieht in dem Wachstum der Tätigkeit des Staates, im Wachstum des staatlichen Wirkungskreises nur eine fortschrittliche Entwicklung der natürlichen Funktion des Staates als „regelnde, schützende, fördernde Struktur" im Interesse der Gesamtheit und des Einzelnen.

Daraus erklärt sich der Unterschied zwischen Spencer und Ward. Daraus der Umstand, daß man Spencer nicht mit Unrecht zu den „Vätern des Anarchismus" zählt, während Ward ein warmer Anwalt des Staates, seiner immer wachsenden, immer weiter reichenden und tiefer greifenden Tätigkeit im Interesse der Gesellschaft und der Menschheit ist.

Dem Pessimismus gegenüber, der sich Spencer's bei Betrachtung des heutigen Staates bemächtigt, und dem er in seinem „Man versus State" Ausdruck gab, gelangt Ward auf dem Umweg der Vergleichung von Organismus und Gesellschaft zu dem rosigsten Optimismus, den man sich nur denken kann. Denn alle die sich mehrenden staatlichen Beschränkungen des Einzelnen, all die sich häufende Vielregiererei und alle die den Einzelnen immer mehr beengenden Verstaatlichungen, welche den Individualisten Spencer mit Sorge und Verzweiflung erfüllen und eine nahende Sklaverei verkünden lassen: erfüllen Ward mit frohen Hoffnungen; denn alle diese „notwendigen Beschränkungen" sind doch nur die Einzelakte der großen kollektivistischen Integration, welche nichts anderes anstrebt, als die größtmöglichste Freiheit und Glückseligkeit des Individuums.

Dieser Nachweis gelingt ihm nur dadurch, daß er es versteht, der schematischen Auffassung des Naturprozesses, wonach derselbe immer und überall sich in denselben Formen abspielt, eine tiefere Auffassung desselben entgegenzusetzen, wonach der Naturprozeß nicht in seinen Formen, sondern in seinem Wesen

bei wechselnder Form sich gleich bleibt und wonach daher bei der Beurteilung desselben auf seinen Sinn und Zweck, nicht auf die Art und Weise, wie letzterer angestrebt und ereicht wird, zu sehen ist.

Ward sagt: Allerdings bleibt sich das Wesen des Naturprozesses der Entwicklung immer gleich, aber dieses Wesen haben wir in dem Zwecke zu sehen, welche derselbe anstrebt, nicht in der Form. Prüfen wir nun den Naturprozeß der Entwicklung von diesem Gesichtspunkte, so gewahren wir, daß derselbe bei Organismus und Gesellschaft dasselbe anstrebt, — den Nutzen des Ganzen — und das ist sein Wesen, das sich in beiden Fällen gleichbleibt. Nach der Verschiedenheit aber der Dinge, an denen er sich vollzieht, muß er verschiedene Formen wählen: die strenge und rücksichtslose Unterordnung und Niederhaltung der Teile beim Organismus, die größtmöglichste Freiheit und Wohlfahrt der Einzelnen bei der Gesellschaft.

* * *

Ward ist in Deutschland verhältnismäßig wenig bekannt. Wohl widmete ihm Prof. Barth (Leipzig) einen kurzen Abschnitt in seiner „Philosophie der Geschichte als Soziologie“ (1897), doch konnte er ihm da schon aus dem Grunde nicht ganz gerecht werden, da er ihn nur auf Grund seiner „Dynamic Sociology“ von 1894 beurteilte, während Ward erst später seine wichtigsten Werke herausgab [1]). Ins Deutsche wurde bisher nur eine kleine Schrift von Ward übersetzt: „Soziologie von heute“ [2]), worin der Verfasser einen „Bericht erstattet über den heutigen Stand der Soziologie.“ Diese Schrift (treffliche Übersetzung) ist sehr instruktiv, da der Verfasser mit großer Objektivität alle möglichen „Zweige der Soziologie“, die heute so üppig nach allen Richtungen hin sich ausbreiten, einer kritischen Würdigung unterzieht, wobei nicht nur sein präzises und nüchternes Urteil, sondern auch sein eigener Standpunkt in der Soziologie mit großer Klarheit hervortritt.

Die Schrift könnte sehr wohl: „Der Triumph der Soziologie“ betitelt sein, denn Ward zeigt, wie die verschiedensten bisher als selbstständig konstituierten moralisch-politischen Wissenschaften eigentlich in der Luft schweben, weil sie der festen Grundlage der Soziologie ent-

---

1) Es sind das: „The psychic Factors of Civilisation 1897; Outlines of Sociology 1898 und sein neuestens erschienenes Hauptwerk: „Pure Sociology“ 1903.

2) Innsbruck, Wagner'sche Buchhandlung 1904.

behren. Als Wissenschaft, schreibt Ward, sei die Soziologie „eine Integration oder Synthese des gesamten Körpers der Sozialwissenschaften, ohne ihre regelnde Leitung könne heute keine der früher entstandenen „Sozialwissenschaften“ normal und rationell funktionieren; alle diese Spezialwissenschaften müssen heute von der Soziologie ihre leitenden Grundsätze, so zu sagen die Direktive empfangen.“ Diese These beweist Ward in seiner „Soziologie von heute“ in gründlicher Weise. Die Schrift ist um so bedeutungsvoller, da sie weniger ein Programm ist für eine erst zu erhoffende Wissenschaft, als vielmehr ein Resumé eines Soziologen, der auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit angelangt, einen Rückblick wirft auf den von ihm selbst zurückgelegten Weg. Ward zeigt uns darin, was er selbst für die Soziologie geleistet hat. Denn in der Tat, wenn wir seine zahlreichen soziologischen Werke durchmustern, sehen wir, daß er alle diese Gebiete vermeintlicher oder wirklicher Sozialwissenschaften durchstreift und durchforscht hat und sein neuestes Werk: „Pure Sociology“ (1904) enthält den wissenschaftlichen Ertrag all seines Suchens und Forschens auf allen diesen Gebieten. Und es ist nur eine Art Bericht über seine eigene Arbeitsmethode, wenn er in der „Soziologie von heute“ (S. 39), mit Bezug auf Biologie, Anthropologie und Psychologie sagt: „Soziologie ist genau genommen nicht ein Gebäude, das aus diesen Materialien errichtet ist, sie ist vielmehr eine Verallgemeinerung von ihnen allen, sie abstrahiert von einer jeden das, was allen gemeinsam ist und bildet eine Art Zentralgebiet, einen Kopf, für den sie so zu sagen Leib und Glieder sind, kurz Soziologie ist eine Integration oder Synthese des gesamten Körpers der Sozialwissenschaften.“

Diese Definition der Soziologie paßt in erster Reihe auf Ward's neuestes Werk: „Pure Sociology.“ Dieser „reinen“ Soziologie soll in kurzem eine „angewandte“ folgen, auf die man gespannt sein darf. Denn auch darin zeigt Ward den praktischen Amerikaner, daß er sich keine Wissenschaft, auch die abstrakteste nicht ohne „Anwendung“ denken kann. Eine „reine“ Wissenschaft als Selbstzweck läßt Ward nicht gelten: seine angewandte Soziologie wird uns also zeigen, wie wir aus der „Steinzeit“ der Regierungskunst herauskommen und aufhören sollen darin „Wilde“ zu sein. Nach der Genialität seiner bisherigen Werke darf man auf diese Krönung seines wissenschaftlichen Gebäudes gespannt sein.

## Österreich.

§ 121. Vom Polizeidrucke des Absolutismus durch die Ereignisse des Jahres 1848 befreit, trat Österreich Mitte des 19. Jahr-

hunderts in die Reihe der europäischen Staaten, in denen gegen Gedanken nicht mehr Zensur-Büttel aufgeboten werden, wie das heute noch in Rußland geschieht. Nun konnte auch hier der menschliche Geist sich frei entwickeln und nicht nur Mathematik, Physik und Chemie, sondern die früher verpönte Staatswissenschaft allmählich sich hervorwagen.

Auf diesem Gebiete aber war Österreich eine große Rolle vorbehalten. Denn die eigentümlichen nationalen Verhältnisse Österreichs, die seit der Revolution von 1848 hier tobenden Nationalitäten-Kämpfe, erzeugten auf dem Gebiete der Staatstheorie Probleme, von denen Westeuropa keine Ahnung hatte, und welche mit dem innersten Wesen des Staates, also auch mit der Staatstheorie κατ'ἐξοχήν in unzertrennlichem Zusammenhange stehen. Hier wurde die theoretische Frage, für welche westeuropäische Politiker gar keinen Sinn hatten, die Frage: was ist Nationalität? zu einer aktuellen, zu einer der Lebensfragen des Staates, die dringend einer Lösung harrte.

Eine solche Lösung, wo konnte sie gefunden werden? Die Staatstheorien älterer Zeiten und West-Europas kannten diese Frage kaum. Aus den inneren Kämpfen Österreichs, aus dem erbitterten Streite der Nationen und dem leidenschaftlichen Kampf politischer Parteien, mußte allmählich die Erkenntnis aufdämmern, daß diese Lösung nur gefunden werden könne auf dem Grunde der Soziologie. Die geistige Not, das geistige Bedürfnis drängte mit Gewalt in dieser Richtung vorwärts und erzeugte gleichzeitig in Österreich in zwei Köpfen die soziologische Auffassung des Staates, die „soziologische Staatsidee.“

Da einer dieser Köpfe zufälliger Weise dem Verfasser dieses Buches angehört, — er hat daran weder Verdienst noch Schuld! — so kann er hier nur über den anderen sprechen. Zum Glücke genügt das vollkommen, denn jener andere hat dieses höchste, soziologische Problem des Staates viel tiefer gefaßt, hat es im Zusammenhange mit der modernen Naturwissenschaft in wahrhaft genialer Weise behandelt, die untersten Wurzelfasern des Staates, mit denen er im gesellschaftlichem Boden verankert ist, bloßgelegt, und zugleich als origineller philoso-

phischer Kopf, in umfassendstem Maße die Beziehungen der Soziologie und der Politik zu allen Nebengebieten menschlichen Denkens und Seins, in einer Weise aufgedeckt, wie es vor ihm noch nie und nirgends geschehen ist. Wir werden von Gustav Ratzenhofer ausführlicher berichten, der auf dem Grunde der Soziologie ein geschlossenes System der Philosophie geschaffen hat, das alle bisherigen Systeme teils als lückenhaft und mangelhaft, teils als einseitig materialistische, oder einseitig idealistische weit hinter sich zurückläßt und dessen „Soziologische Erkenntnis" und „Positiver Monismus" der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts als Leitsterne dienen werden.

## Soziologie.

§ 122. Nie ist es einem Einzelnen, nie einigen wenigen gelungen, eine Wissenschaft aufzubauen. Jede Wissenschaft ist ein Gebäude, an denen viele bauen — und nicht nur Maurer, die die Ziegel und Steine zusammenfügen und Maurergehilfen, die diese Ziegel und Steine zur Stelle schaffen, sondern auch viele Architekten, — denn keiner ist im Stande, den ganzen Plan zu entwerfen. Nur immer stockwerkweise wird der Plan angedeutet und oft muß eingerissen werden, was darnach gebaut wurde. So folgen einander Generationen im Bau und Umbau, viel unnütze Arbeit muß dabei geleistet, viel Schutt immer wieder weggeschafft werden, bis nach Jahrhunderten das Gebäude fertig wird.

Ein solches Bild bietet uns die Soziologie, an der das 19. Jahrhundert zu bauen begann, eine Wissenschaft, auf deren Grunde erst eine Staatstheorie sich erheben kann. Der erste Architekt war Comte, der zweite Spencer. Nun wurden Gerüste gezimmert, Material von allen Seiten herbeigeschafft. Ein Heer von Maurern ist an der Arbeit, ein wüstes Durcheinander, in dem man sich schwer orientieren kann. Es ist ein Verdienst Lester Ward's, daß er uns zu einer Orientierung in diesem Wirrwarr verhilft [1]). Ohne sich auf die Frage einzulassen, was

[1]) In der oben S. 431 schon erwähnten Schrift: „Soziologie von heute" (Übersetzung aus dem Englischen). Innsbruck, Wagner 1904.

eigentlich Soziologie sei, zählt er uns gerade ein Dutzend verschiedener Richtungen sozialwissenschaftlicher Untersuchungen auf, denen die Flagge der Soziologie voranweht. Schon ein Blick auf die Bezeichnungen dieser zwölf Richtungen ist lehrreich: da finden wir: 1. Soziologie als Philanthropie; 2. als Anthropologie; 3. als Biologie, 4. als politische Ökonomie; 5. als Geschichtsphilosophie; 6. als spezielle Sozialwissenschaft; 7. als Beschreibung sozialer Tatsachen (Demographie); 8. als Genossenschaftslehre; 9. als Theorie der Arbeitsteilung (Dürkheim); 10. als Theorie der Nachahmung (Tarde); 11. als Theorie des unbewußten sozialen Zwanges; 12. als Rassenkampf. Jeder dieser Richtungen erkennt Ward eine relative Berechtigung zu; doch ist jede nur ein Teil der Soziologie. „Diese verschiedenen Richtungen“, sagt er, „gleichen einer Anzahl kleiner Bäche, die alle bestimmt sind, sich in einen großen Strom zu ergießen, der die ganze Wissenschaft der Soziologie bilden wird.“ Diese Worte treffen den Nagel auf den Kopf. Denn während man häufig die Ansicht hört, die Soziologie sei gar keine selbstständige Wissenschaft, da sie keinen ihr ausschließlich eigentümlichen Gegenstand habe, und unter der Bezeichnung Soziologie alle möglichen Gegenstände behandelt werden, sieht Lester Ward in diesen verschiedenen Richtungen Zuflüsse, die sämtlich gegen einen Strom konvergieren. Fragen wir aber, welche von den oben aufgezählten Richtungen der Soziologie es unmittelbar mit dem Staate zu tun hat, welche von ihnen unmittelbar die Grundlagen für die Staatstheorie legt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es die letzte, der „Rassenkampf“ ist, denn diese Richtung führt uns direkt ins Innere des letzten und wichtigsten Problems der Staatstheorie, bis zu dessen Schwelle, wie wir oben gesehen haben, Diezel und Lassalle vorgedrungen sind. Die Untersuchung des „Rassenkampfes“ kann uns den letzten Aufschluß geben über die Träger der „gesellschaftlichen Kräfte“ und uns über Herkunft und Entwicklung derjenigen sozialen Bestandteile informieren, deren „Machtverhältnisse“, wie Lassalle es nachweist, das Wesen aller Verfassungen und somit die Staatsform, den Staat selbst bilden.

Nach dieser soziologischen Theorie des „Rassenkampfes" ist der Staat ursprünglich aus dem Zusammentreffen heterogener Gruppen entstanden, von denen die einen die anderen mittelst einer entsprechenden Organisation beherrschen, welche Herrschafts-Organisation eben den Staat ausmacht. Diese sozialen Gruppen sind die Träger der „gesellschaftlichen Kräfte" und ihre „Machtverhältnisse" zu einander entscheiden über die Verfassung, die innere Struktur, die Form des Staates. Erst auf Grund einer solchen Erkenntnis ist eine Wissenschaft vom Staate möglich und auf Grund einer solchen „soziologischen Erkenntnis" des Staates ist Politik als Wissenschaft möglich, welche uns erst recht das innerste Wesen des Staates aufdeckt und eine neue Periode der Staatswissenschaft inauguriert, an der das 20. Jahrhundert munter schaffen möge. — Diese neue Bahn aber, eine Wissenschaft der Politik geschaffen zu haben, ist, wie wir das gleich sehen werden, das Werk Gustav Ratzenhofers.

## Der Einfluß der Naturwissenschaft.

§ 123. Man spricht mit Recht von dem großen Einfluß, den schon seit dem 18. Jahrhundert, insbesondere aber im 19. Jahrhundert der große Aufschwung der Naturwissenschaft auf die früher sogenannten „Geisteswissenschaften" geübt hat. Dieser Einfluß war aber kein, unmittelbar die Staats- und noch weniger die Gesellschaftswissenschaft fördernder, nicht immer ein wohltätiger, häufig sogar ein dieselben schädigender und auf Abwege führender.

Man muß daher die verschiedenen Seiten und Richtungen dieses Einflusses auseinander halten.

Zuerst im 18. Jahrhundert in Frankreich hat die — den Fesseln der Theologie sich entwindende Naturforschung, (Lamettrie 1709-1751), zunächst gegen die Theologie Stellung genommen und eine materialistische Weltanschauung hervorgerufen. Und das war seither bis tief ins 19. Jahrhundert hinein die zumeist sichtbar werdende Wirkung der Naturwissenschaft

auf die Geisteswissenschaften. Man denke nur an Ludwig Büchner in Deutschland, der vom Standpunkt der Naturwissenschaft sein materialistisches Weltsystem baut. Nun ist aber der Materialismus unhaltbar, weil er nicht wahr ist, weil der Mensch nicht bloß nach sinnlichen Trieben und aus egoistischen Beweggründen handelt. Und gar das soziale Leben läßt sich mit bloßem Materialismus nicht begreifen und erklären.

Dieser Einfluß der Naturwissenschaft konnte die Staats- und Gesellschaftswissenschaft nicht fördern, sondern nur auf Abwege leiten.

Auch die andere Wirkung der Naturwissenschaft, wodurch die Staats- und Gesellschaftswissenschaft auf den Abweg des Analogismus gedrängt wurde, und im Staat und der Gesellschaft tatsächliche Organismen aufzudecken suchte (siehe oben), war kein heilsamer; er brachte keinen Nutzen, sondern vielfach Schaden.

Dagegen war von förderndem Einfluß auf die Staatstheorie und Soziologie die Methode der Wissenschaft, die Induktion, die schon Comte predigte, aber nicht befolgte; Spencer hie und da mit einigem Erfolge anwandte, ohne sie aber in seiner politischen Theorie voll und ganz anzuwenden, was erst die modernste Soziologie (in Österreich) bewerkstelligte.

Einen weiteren wohltätigen Einfluß übte die Naturwissenschaft auf die „moralisch-politischen" Wissenschaften insoferne, als sie auf dem Gebiete der letztern dem Monismus die Wege ebnete. Wenn die Naturforscher auf ihrem Gebiete, in Makrokosmos, wo doch die größeren „Wunder" vor sich gehen, keinen obersten Wundertäter mehr anerkannten, sondern eine selbstätige Natur, wie viel mehr mußte das in sozialpolitischen Mikrokosmos der Fall sein, mit denen sich die moralisch-politischen Wissenschaften befaßten. Übrigens mußte sich ja aus den zwei miteinander kämpfenden Weltauschauungen, dem Materialismus und Spiritualismus als Ergebnis eine Art Vereinigung beider herausbilden, die jedem Teile ihr Recht zukommen läßt und nur ihre Trennung und gegenseitigen Aus-

schluß nicht zugibt. Poetisch hatte ja schon Goethe, der Naturforscher, diese monistische Weltanschauung verkündet:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen
Natur in sich, Sich in Natur zu hegen ....“

und denselben Gedanken drückt auch der bekannte Vers aus:

„Natur hat weder Kern,
Noch Schale
Alles ist sie mit einemmale.“

Wenn so die Naturforscher den über der Natur stehenden Schöpfer derselben läugneten, mußte die Stellung desselben auf dem Gebiete der „Geisteswissenschaften“ noch mehr erschüttert werden. Und so begann denn auch hier eine andere, moderne Weltanschauung sich geltend zu machen, die zuerst als Materialismus auftretend, sich allmählich zu einem nüchternen Realismus und Positivismus läuterte. Damit war aber für die „Geisteswissenschaften“ nur ein vages Prinzip gegeben, fast nur ein neuer Glaubensartikel, der erst wissenschaftlich erwiesen, im Aufbau dieser Wissenschaften durchgeführt werden sollte. Das wurde die Aufgabe der Soziologie.

Bei der Lösung dieser Aufgabe aber haben die Naturforscher selbst den Soziologen nicht nur keine unmittelbare Hilfe geleistet, sondern vielfach nur Hindernisse bereitet. Die Naturforscher erweisen sich durchwegs unfähig, die Art und Weise, wie der monistische Gedanke auf dem Gebiete der sozialen Welt in Erscheinung tritt, zu begreifen, sie sind entschieden sozialblind. Während dieser Gedanke aus der Naturwissenschaft stammt, (hat doch Häckel den Ausdruck „Monismus“ geprägt), können auch die bedeutendsten Naturforscher nicht begreifen, daß der soziale Naturprozeß die wesentlichsten Merkmale all und jedes Naturprozesses tragen müsse, d. h. daß er sich trotz aktiver Teilnahme bewußter tierischer Organismen, (der Menschen) nichts destoweniger individuell zweckunbewußt vollziehe und daß ihn als Faktoren soziale Gruppen fördern, die, trotz des Bewußtseins ihrer Einzelbe-

standteile, bewußtlos vorgehen. Diese soziologische Auffassung die den Tatsachen und der Wirklichkeit entspricht, ist auch den bedeutendsten Naturforschern derzeit noch unfaßbar und unbegreiflich.

Die Ursache dieser bedauerlichen Erscheinung ist klar. Die Naturforscher, insoferne sie nicht Astronomen, Geologen und Physiker sind, beschäftigen sich ausschließlich mit Einzelorganismen. Sie untersuchen das Entstehen, Werden und den Entwicklungsgang pflanzlicher und tierischer Einzelorganismen — von Keimplasma bis zum reifen Organismus. Zwischen Einzelleben und Einzeltod bewegen sich ihre Beobachtungen. Paarung, Zeugung und Fortpflanzung sind ihre wichtigsten Probleme. Die Frage der „Seele" und der Vererblichkeit von individuellen Eigenschaften zu lösen, bildet den Gipfel ihrer Aufgaben.

Kein Wunder, daß ihnen das „Welträtsel" innerhalb dieses Individuallebens aufgeht. Daß es außerhalb des Individuallebens größere und wichtigere Welträtsel gibt, daß es eine Sozialwelt gibt, die nicht von den Gesetzen des Einzellebens abhängig ist, davon haben sie in ihrer vom individuellen Organismus beeinflußten Befangenheit keine Ahnung. Die höchste Höhe, zu der sie sich bei ihren philosophischen Betrachtungen aufschwingen, ist das Verhältnis dieses individuellen Organismus zur Welt, zum All, zu „Gott." Zwischen diesem All und dem Einzelorganismus sehen sie nichts, da sind sie ganz blind. Diese Sozialblindheit der Naturforscher ersieht man deutlich aus dem „Weltbild", das uns Häckel in seinen „Welträtseln" bieten will. In diesem „Weltbild" klafft eine furchtbare Lücke; es fehlt darin die ganze soziale Welt.

Schon ein flüchtiger Blick auf das Schema des „Inhaltes" dieses „Systems der monistischen Psychologie", das uns Häckel hier bieten wollte, zeigt nicht nur die Lückenhaftigkeit dieses „Weltbildes", sondern auch wie es in Folge dessen auch ganz unzulänglich und schief geraten ist. Es enthält vier Teile: 1. den Anthropologischen, 2. den Psychologischen, 3. den Kosmologischen, 4. den Theologischen. Es fehlt also der „soziale" Teil, der

für Häckel offenbar nicht existiert, weil er sich seiner Ansicht nach nur aus der Summe der Einzelindividuen zusammensetzt, also im „anthropologischen" enthalten ist. In diesen vier Teilen nun behandelt Häckel nacheinander: den Menschen, die Seele, (an die der Naturforscher doch nicht glauben kann), die Welt und Gott (an den er doch auch nicht glauben kann!). Von diesen vier Teilen sind also zwei Gegenstände gewidmet, die nicht existieren, worin also nur gegen „Aberglauben" polemisiert wird, somit bleibt für sein positives Weltbild, (wenn wir die Negation und Polemik abziehen) nur der Mensch und die Welt. In diesem Weltbild fehlt nun das wichtigste Mittelfeld: die soziale Welt, die für den Menschen, der gerade in dieser (sozialen Welt) lebt, das Wesentlichste ist. Denn für den Menschen ist sogar einerseits der Kosmos, die Planetenwelt, von untergeordneter Bedeutung und andererseits auch sein physiologisches Dasein bei weitem nicht von der Bedeutung, wie sein soziales Dasein in der sozialen Welt.

In Folge dieser Lücke ist aber Häckel's ganzes Weltbild ganz verschoben und schief. Denn, um es uns zu zeichnen, beginnt Häckel mit dem „Menschen" und schreitet über die „Seele", die nicht existiert, zur „Welt", um mit „Gott", der für ihn doch ebenfalls nicht existiert, zu schließen. Da hatte doch schon Herder in seinen „Ideen zur Geschichte der Menschheit" ein richtigeres Weltbild entworfen, als er mit dem All anfing und mit dem Menschen schloß. Tatsächlich kann ein richtiges Weltbild für Menschen nur dann geschaffen werden, wenn man mit dem All beginnt, zur Erde mit ihrem organischen Leben übergeht, dann die „soziale Welt" zeichnet, um mit dem Menschen als sozialem Wesen zu schließen.

Nur in dieser Reihenfolge läßt sich ein richtiges Weltbild entwerfen, nicht umgekehrt mit dem Menschen beginnend, und mit Gott, von dem man doch nichts zu sagen weiß, schließend.

Aber dieses verkehrte Verfahren Häckel's, das eine Darstellung der Welt mit dem Menschen beginnt und an die soziale Welt ganz vergißt, ist eben charakteristisch für den Zoologen, dem das Naturwalten im Organismus sich erschöpft, und der

daher die ganze Welt von der Gastrula aus, erkennen will und sein System der monistischen Philosophie auf der „Keimzelle" begründet, — von der ganzen sozialen Welt aber, von den Sozialgebilden, die doch auch Naturgebilde sind und naturgesetzlich entstehen und sich entwickeln, keine Ahnung hat.

Daher kommt auch die ganze Unzulänglichkeit der Häckelschen Ansichten über den Staat, dem er am Schlusse des vierten Teiles, der über Gott handelt, einige Zeilen widmet aus Anlaß des Verhältnisses desselben zur Kirche. Und was sagt er da über eine so allgewaltige und mächtige Naturerscheinung wie der Staat? Nur so viel, daß sein „erstes Ziel die vollständige Trennung von Staat und Kirche sein sollte." Was ist das für ein wissenschaftlicher Standpunkt, einer Naturerscheinung vorzuschreiben, wie sie sein solle? Ist es etwa Häckel eingefallen, als er uns sein Gastrulatheorie vortrug, die Forderung aufzustellen, die Cytula solle sich nicht zur Morula zusammenballen, sondern ihre eigenen Wege gehen, und die eine Hälfte der Blastula solle sich nicht umstülpen bis zur Berührung mit der anderen Hälfte? Beim Staate sagt er uns aber nicht, was ist und wie es ist, sondern da kommt er uns gleich mit der Forderung, der Staat solle sich von der Kirche trennen u. s. w. Ist das Wissenschaft? Nein! Das ist subjektive Politik, die der Naturforscher auf diesem Gebiete mit Wissenschaft verwechselt. Hätte sich Häckel nur dabei an seine eigene Definition der Wissenschaft erinnert, die er uns in der Einleitung zu seiner „Generellen Morphologie" einst gegeben hat, so würde er eingesehen haben, daß seine Forderungen an den Staat subjektive Wünsche sind, aber keine Forschung und keine Wissenschaft. So ist denn der objektive Forscher auf dem Gebiete der organischen Natur auf dem Gebiete der sozialen Welt ein Laie, der nur subjektive pia desideria formuliert, ohne in die Sache einzudringen.

Dieselbe Unzulänglichkeit beweist er in der Art und Weise, wie er die Religion behandelt. Da wiederholt er einfach die Forderung der Sozialisten: „Für alle diese Gläubigen der verschiedensten Konfessionen soll die Religion Privatsache bleiben."

Ist es ihm etwa eingefallen, als er uns den Prozeß der Zeugung beschrieb, zu fordern: Die männliche Keimzelle solle sich nicht mit der weiblichen Eizelle vereinigen, dann würde die Welt glücklicher sein? Nein! Das hätte er als ganz unwissenschaftlich nicht getan. Dort war er Forscher; untersuchte die Naturprozesse, um die Naturgesetze zu entdecken. Hier aber untersucht er nicht was Religion sei, und welche Funktion im sozialen Leben sie ausübe, sondern hier tritt er gleich mit der Forderung auf, „sie solle Privatsache sein." Ist das Forschung, ist das Wissenschaft? Das mag eine löbliche Tendenz sein, aber doch immer nur subjektive Tendenz und keine Wissenschaft. Er steht hier ganz auf dem naiven Standpunkt der Encyklopädisten des 18. Jahrhunderts, die einfach sagten, Religion sei ein Pfaffenschwindel und solle abgeschafft werden.

So sehen wir denn, daß die Naturforscher, die auf ihrem Gebiete wissenschaftlich verfahren, auf dem sozialen und staatlichen Gebiete einfach — Bierbankpolitiker sind, und hier nicht nur nicht aufklärend, sondern einfach verwirrend wirken.

Als zweites Beispiel solcher Sozialblindheit der Naturforscher möge der große Psychologe Wilhelm Wundt dienen. Was Wundt auf dem Gebiete der „physiologischen Psychologie" geleistet hat, ist ja allerseits anerkannt; er gehört zu den größten Entdeckern des physiologischen Mechanismus der Seele; zu denjenigen, welche den psychischen Funktionen des Nervensystems nachspürten und im Anschluß an Fechner's Psycho-Physik eine experimentelle Psychologie begründeten. Wundt hat aber vor den bloßen Psychologen noch das voraus, daß er die Tätigkeiten der menschlichen Psyche auf ihr eigenstes Gebiet — das Denken — verfolgt, und hier die Gesetze dieser Tätigkeit der Psyche — die Logik — untersucht und zwar nicht nur individuell an der menschlichen Psyche, sondern in ihrer ganzen geschichtlichen Ausgestaltung zur Philosophie. Es ist also kein Zweifel, daß Wundt den größten Naturforschern unserer Zeit zuzuzählen ist. Wie verhält sich aber Wundt zu den sozialen Erscheinungen, zum Staat und zur Gesellschaft? Da bietet er uns nichts als die oberflächlichsten, auf dem

Grunde alter naturrechtlicher Anschauungen beruhenden Erklärungsversuche. Wie Häckel in seiner Philosophie über Zellen und individuelle Organismen nicht hinauskommt, ebenso kommt Wundt nicht über seine Psyche hinaus und will uns den Staat als ein Erzeugnis der individuellen Psyche darstellen. Bezeichnend für ihn ist daher, daß er uns zuerst den Staat in seinen „Vorlesungen über Tier- und Menschenseele" (1863) vorführt, offenbar als das höchste Erzeugnis dieser Seele, so wie Savigny den Staat als höchstes Erzeugnis des Rechts auffaßte. Wundt bewegt sich da sehr behutsam, in lauter Allgemeinheiten, in Metaphern, ohne den Dingen auf den Grund zu gehen. Ausgehend von der alten Streitfrage, ob der Staat „willkürliche Schöpfung oder Naturprodukt" sei, schreibt er: „Der Organismus des Staates erwächst mit Notwendigkeit aus dem ganzen Zustand der Gesellschaft. Das Familienleben, die ursprüngliche (?) Arbeitsteilung und Ständescheidung eines Volkes bilden die Grundlage für die staatliche Entwicklung. Aber diese vollzieht sich nun keineswegs im Einzelnen unabhängig von den Einflüssen der Willkühr(?) Seine Form gewinnt der Staat vielmehr erst, wenn das geschichtliche Leben begonnen hat und die Geschichte setzt das absichtliche Hereingreifen einzelner Individuen in den naturgeschichtlichen Vorgang immer voraus" (S. 171). Teils besagen diese Allgemeinheiten gar nichts, teils sind sie ganz unzutreffend. Wundt irrt gewaltig, wenn er meint, Aristoteles berichtigen zu können und Familie, Arbeitsteilung und Ständescheidung vor den Staat setzt. Er irrt, wenn er meint, daß „man nicht mit Aristoteles sagen dürfe, der Staat existiere **vor** jeder speziellen Gliederung der Gesellschaft", denn so ist es tatsächlich. Aristoteles hat vollkommen Recht, und Wundt's Berufung auf „Buschmänner, Australier und Eskimos" beweist gar nichts, denn das sind eben staatlose Naturvölker. Wundt unterscheidet aber nicht zwischen staatlichem und vorstaatlichem Zustand und irrt, wenn er meint, „bei den Naturvölkern entwickelt sich erst allmählich das staatliche Leben." Er sollte weiland seinen Leipziger Kollegen Ratzel studieren, bei dem wird er es bestätigt finden, daß Staaten „nie ohne fremden Einfluß entstehen", das

geschieht aber nicht durch einen „allmählichen" Prozeß, sondern in geschichtlichen Katastrophen (Überfall, Unterjochung!). Es ist ganz falsch, wenn Wundt meint, daß „Individuen, Familie und Staat sind nicht in ineinander, sondern nebeneinander gelegene Kreise." Vielmehr ist das, was er da verneint, richtig. Der Staat ist der, Individuen und Familie umfassende, große Kreis und Individuen und Familie verdanken dem Staate ihre Rechtskreise, die nur er beschützen kann.

Und bei dieser ganz ungeschichtlichen und nebelhaften Auffassung vom „allmählichen" Entstehen des Staates blieb Wundt seither stehen. In einem seiner letzten Werke der Ethik (3 A.). schreibt er: „Wie der Staat allmählich aus dem ursprünglichen Stammesverband (?), so sind die Normen des Rechts aus denen der Sitte enstanden." Ich weiß nicht, was damit gesagt sein soll, aber erklärt ist damit nichts, — weder Staat noch Recht. Es ist merkwürdig, wie die Naturforscher auf sozialem Gebiete genügsam sind. Wenn dem Professor Wundt bei einem Examen z. B. auf die Frage, wie die Lunge der Säugetiere entstanden ist, der Kandidat antworten würde, „allmählich", so würde ihn Professor Wundt gewiß mit Entrüstung „werfen." Wenn es sich aber um den Staat handelt, da begnügt sich der große Naturforscher mit der Erklärung, der Staat entstehe „allmählich."

Und auch bei Wundt wie bei Häckel muß diese vollkommene Unzulänglichkeit ihrer Auffassungen des Staates zugeschrieben werden einer entschiedenen Sozialblindheit. Wundt ist ganz in seinem Psyche-Begriff befangen, er lebt und webt in dieser Idee und hat für konkrete Erscheinungen der sozialen Welt keinen Sinn. Von heterogenen sozialen Elementen, die naturgesetzlich strebend und sich bewegend den Staat bilden, in welchem dann aus den gegenseitigen Beziehungen derselben das Recht entsteht, hat er keine Ahnung.

So haben denn die Naturforscher unmittelbar die Staatstheorie nirgends gefördert, eher auf Abwege geleitet und nur indem Soziologen die Resultate der Naturforschung von soziologischer Warte beobachteten und sich zu Nutze machten, konnten sie dieselben sodann auf dem Gebiete der Soziologie

verwerten. Auf diese Weise ist die induktive Methode, der Grundsatz der Einheit des Gesetzes, der Begriff des Naturprozesses, auf dem Gebiet der Soziologie und der Staatstheorie verwertet worden. (Ratzenhofer).

* * *

Dagegen hat die Ethnologie der Soziologie und Staatstheorie unmittelbar die schätzbarsten Dienste geleistet. Denn sie hat den Blick für die gesellschaftlichen Elemente des Staates und ihre Beziehungen geschärft, indem sie uns dieselben bei den Naturvölkern in ihrer vorstaatlichen Gestalt vorführte. Die erste umfassende, wenn auch nur zunächst ethnographische Arbeit auf diesem Gebiete war Prichard's: „Naturgeschichte des Menschengeschlechts“ (1840). Zwei Dezennien darauf aber trat der große Heros der deutschen Wissenschaft auf, der mit einem Schlage die Ethnographie zu einer Ethnologie umschuf, indem er dem größtenteils von ihm selbst gesammelten Material die belebende Idee einhauchte. Adolf Bastian's (geb. 1826) „Mensch in der Geschichte“ (1860) bleibt nicht beim Individuum und bei der individuellen Psyche stehen, sondern schreitet zum „Gedanken in der Gesellschaft“ vor und untersucht in umfassendster Weise die sozialen Erscheinungen, die nur in der Gesellschaft durch das Zusammenwirken der Masse der Individuen zu Tage treten. (Patriarchentum, Blutrache, Gesellschaft, Staat, Fürst und Regierung, Geschichtsbewegung). Damit lieferte Bastian für eine zu erwartende Soziologie nicht nur ein riesiges unschätzbares Material, sondern zugleich höchst anregende ideele Gesichtspunkte. Seither bereicherte Bastian die Wissenschaft mit einer Reihe von Werken, lauter noch lange nicht verwerteter Fundgruben zum Aufbau einer Soziologie — dazwischen hinein kleine Schriften voll genialer Gedankenblitze, die auf dieses Material ganz neues Licht werfen, dasselbe für eine künftige „Ethnologie“ und Soziologie ordnend und sichtend. Wir können an dieser Stelle über Bastian nicht mehr sagen, als daß die Soziologie noch lange zu schaffen haben wird, bis sie all diese in Bastian's Werken aufgehäuften Schätze für die Gesellschafts- und Staatstheorien verwertet haben wird [1]).

Neben Bastian ist Theodor Waitz zu nennen, dessen „Anthropologie der Naturvölker“ (1859 ff.) allerdings viel weniger als Bastian bietet, dagegen aber das Gebotene viel systematischer und übersichtlicher gruppiert.

---

[1]) Vgl. m. „Grundriß der Soziologie.“ Ferner Achelis: „Die Entwicklung der modernen Ethnologie“ 1889. Günther: „Ziele der modernen Völkerkunde“ 1904.

Neben diesen beiden Ethnographen müssen hier auch zwei eifrige Förderer der vergleichenden Rechtswissenschaft und Soziologie genannt werden, die unermüdlich waren, das von andern zu Tage geförderte Material unmittelbar für die „ethnographische Jurisprudenz" und die Soziologie zu verwerten. Es sind das Albert Post, von dessen Erstlingsarbeiten wir schon oben sprachen, und Charles Létourneau.

Post hat zwischen 1872 und 1895 in einer ganzen Reihe von Werken teils ethnographisches Matherial, teils Leitgedanken für eine „allgemeine Rechtswissenschaft" auf „soziologischer Basis" veröffentlicht und schließlich einen „Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz" 1894-1895) herausgegeben. Létourneau hat außer einer „Sociologie d'après l'Ethnographie" (1884) eine ganze Reihe von Werken herausgegeben, in denen er nacheinander die einzelnen Rechtsinstitute in ihrer Entwicklung bei den verschiedensten Natur- und Geschichtsvölkern verfolgt. Beide, Post und Létourneau, haben einer soziologischen Auffassung von Staat, Gesellschaft und Recht bedeutend vorgearbeitet und die Wege geebnet.

## Gustav Ratzenhofer.

§ 124. Man streitet darüber seit Schopenhauer, ob Geschichte eine Wissenschaft sei, darüber aber war man immer einig, daß Politik keine Wissenschaft, sondern eine Kunst sei, im Sinne der Geschicklichkeit und Schlauheit den Gegner zu überlisten. Nachdem diese Kunst zu üben der natürliche Beruf der Herrscher und Diplomaten war, so hat es nie an solchen gefehlt, welche „in usum Delphini" Klugheitsregeln für Herrscher und Staatsmänner niederschrieben. Allerdings brachte man ja in solchen Werken auch alles für Regenten über den Staat Wissenswerte unter, so daß diese Lehrbücher der Politik zugleich alle Lehren über den Staat enthielten. So enthält z. B. das älteste in deutscher Sprache verfaßte „Regentenbuch" von Georg Lauterbach (1557), das „aus vielen trefflichen älteren und neuen Historien mit besonderem Fleiß zusammengezogen" ist, alles, was „Regenten und Obrigkeiten zur Anrichtung und Besserung ehrbarer und guter Polizei christlich und nötig zu wissen." Zu diesem für Regenten Wissenswerten gehört allerdings auch die Lehre von den Staatsformen, daß es deren drei gäbe: Aristokratie, Demokratie und

Monarchie, „mit welcher Monarchie“, wie der gute Lauterbach bemerkt, „der vierte Stand, das ist die Tyrannie sich gerne gleichen wollt und sich mit einmengen, wie Mäusekot unter den Pfeffer.“

Seit Lauterbach hat es bis zum weitschichtigen achtbändigen Werke Réal's: „Science du gouvernement“ (1751-1764), eine sehr reichhaltige Literatur solcher „Lehren der Politik“ gegeben, aber eine Wissenschaft der Politik gab es nie und nirgends. Auch Holtzendorf's „Prinzipien der Politik“ (1879) ist nur eine sehr einseitige Tendenzschrift. Das ist nun kein Wunder, denn so lange es keine Wissenschaft vom Staate gab, konnte es auch keine Wissenschaft der Politik geben. Erst als man den Staat als soziales Naturprodukt erkannte, als alle theologischen, juristischen, rationalistisch-individualistischen, endlich alle in der Form von „organischen“ auftretenden, vermeintlich naturwissenschaftlichen Staatslehren überwunden waren und eine soziologische Auffassung des Staates sich Bahn brach, konnte auch die Politik, als Taktik der einzelnen den Staat bildenden sozialen Bestandteile wissenschaftlich behandelt werden.

Erst nachdem der Staat als ein naturgesetzlich entstandenes Konglomerat einer Anzahl sozialer Gruppen erkannt wurde, konnte der weitere Schritt geschehen, die naturwissenschaftliche Beobachtung und Feststellung des naturgesetzlichen und notwendigen Vorgehens, welches jede Gruppe normalerweise tatsächlich befolgt. Diesen entscheidenden, epochemachenden Schritt vorwärts in der Entwicklung der Staatstheorien machte Gustav Ratzenhofer. Und es ist vielleicht kein Zufall, daß eine solche wissenschaftliche Politik, die im Grunde eine Lehre von der kriegerischen Taktik der einzelnen sozialen Gruppen im Staate enthält, von einem Manne geschaffen wurde, der von Beruf Soldat war. Unter Taktik aber verstehen wir hier dasjenige Vorgehen der einzelnen sozialen Gruppen im politischen Kampfe, welches jeder derselben durch die natürlichen Bedingungen ihrer Lage und Stellung von der Natur selbst zwingend vorgeschrieben ist. Ratzenhofer untersucht diese Bedingungen und weist diese zwingenden Gesetze nach, wie der Zoologe uns nach-

weist, warum der Löwe auf Raub ausgeht, der Fisch nur im Wasser leben kann, und durch welchen Mechanismus der Vogel fliegt. Wir wollen dieses epochemachende Werk: „Wesen und Zweck der Politik" (1893) hier ausführlicher analysieren.

## Die soziologische Grundlage.

§ 125. Die wichtigste von der Soziologie festgestellte Tatsache, welche grundlegend ist für alle Politik, ist „das Vorhandensein zahlreicher in sich individuell gemischter Stammesindividualitäten, wodurch einerseits die Ableitung der Menschheit von einem Paare als wissenschaftlich unbrauchbar entfällt...." Diese „vorhandenen Stammesindividualitäten zeigen verschiedene Abstufungen gesellschaftlicher Einwirkung. So gibt es einerseits Stämme, wo es zweifelhaft ist, ob sie schon Produkte gesellschaftlicher Mischung sind und anderseits Gesellschaftsindividualitäten, wo infolge der Mischung kein Stammestypus mehr erkennbar ist...." „Das Gesellschaftselement, welches innerhalb menschlichen Erkennens dem gesellschaftlichen Leben vorausgegangen ist, scheint die Horde zu sein. Unter Horde verstehen wir jene Vereinigung von Menschen, deren Zusammenleben auf der Blutliebe begründet ist, was Weibergemeinschaft und Vatersunkenntnis voraussetzt; die Macht der Blutbeziehungen der Einzelindividuen ist so groß, daß sie vereint leben und herdenartig ihrer Ernährung nachgehen." „Da die Horde wegen ihrer Ernährung nomadisiert, stoßen früher oder später zwei Horden zusammen. Der Zusammenstoß führt, wenn sie sich nicht fliehen, zum Kampfe, welcher für die besiegte Horde zwei Wirkungen haben kann: die individuelle Vernichtung, d. i. die Ausrottung oder die politische Vernichtung, d. i. die Unterwerfung und Dienstbarmachung. Die den Kampf überdauerden Individuen des besiegten Teiles werden Sklaven und zwar der Mann zum Zwecke der Arbeit, das Weib aber außerdem noch zum Zwecke der Geschlechtsliebe. — Diese gesellschaftliche Berührung hat nun sofort eine Reihe von Wirkungen zur Folge. Der Kampf gibt dem Manne eine bevor-

rechtete Stellung; die Stärksten und Klügsten werden Führer; denselben wenden sich die Vorteile des Sieges durch eine größere Zahl Sklaven und Sklavinnen zu; es tritt Herrschaftsverhältnis in den Häuptlingen hervor; die Individuen zerfallen in Herrschende und Sklaven; die Kinder der Sklavinnen folgen im Besitz dem Eigentümer der Sklavin, welcher daher die Geschlechtsgemeinschaft mit seiner Sklavin verbietet und an die Stelle des Mutterrechts das Vaterrecht setzt.“ Durch die hier geschilderten Vorgänge werden die „grundsätzlichen Erscheinungen“, auch aller späteren sogar der „höchst entwickelten Gesellschaftsgebilde“ hervorgerufen. Das sind: 1. Die soziale Ungleichheit (Bevorrechtete und Dienstbare). 2. Die politische Ungleichheit (in den Abstufungen der Herrschaftsverhältnisse). 3. Die individuelle Ungleichheit „da durch die physische Vermischung der Horden die physischen und durch die soziale Ungleichheit die geistigen Merkmale der Individuen vielgestaltig werden.“

Durch „weitere Zusammenstöße“ der so bereits komplizierten Gesellschaftsverbände entsteht eine immer größere „Vielgestaltigkeit“ derselben. Auch tritt in Folge dessen „eine Ungleichheit des Besitzes ein, die sich durch den Einfluß natürlicher Bedingungen fortgesetzt steigert und das Recht erzeugt. Das Herrschaftsverhältnis gewinnt wegen Sicherung des Besitzes eine bestimmte Gestalt; die Gewalt- und Rechtsorganisation des Staates erwacht.“ Man kann ruhig behaupten, daß man in der ganzen bisherigen Staatsrechtsliteratur eine so klare Darstellung der Entstehung des Staates, wie sie uns hier Ratzenhofer gibt, nicht findet. Man vergleiche damit das öde Geschwätz der neuesten, patentierten juristischen Staatsrechtslehrer, die sich die größte Mühe zu geben scheinen, um ja keinen klaren Gedanken über Entstehung des Staates aufkommen zu lassen. Hören wir z. B. den größten dieser Schwätzer, den Heidelberger Professor Jellinek: „Über die primitive Staatenbildung sind nur Hypothesen möglich, die auch in großer Zahl aufgestellt worden sind. (Welch neue Entdeckung!) Um sie zu würdigen muß zweierlei beachtet werden. Zunächst, daß es nicht

so leicht ist, den Punkt zu bestimmen, von dem angefangen ein ursprüngliches Gemeinwesen als Staat zu betrachten ist." Mit solchen Gemeinplätzen wird ein ganzes Kapitel über Entstehung des Staates ausgefüllt. Da heißt es z. B. weiter: „Völlige Übereinstimmung über diese ursprünglichen Typen wird kaum hergestellt werden" (genialer Gedanke!). „Alle Versuche aber eingehend, die Wandlung der Horden, Stämme und Familien in Staaten zu bestimmen, müssen schon deshalb scheitern, weil dasselbe Resultat auf den verschiedensten Wegen erreicht werden konnte, und es höchst unwahrscheinlich ist, daß überall der Staatenbildungsprozeß derselbe gewesen sei" [1]. Was soll all dieser Schwefel bedeuten? Doch nur: wasch mir den Pelz und mach mich nicht naß! Es ist wahrlich niederdrückend zu sehen, welches geistlose Gewäsch, welche Trivialitäten der Jugend in den „juristischen" Staatslehren aufgetischt werden. Und was ist das Resultat davon? Die Klugen werden davon angeekelt und die Durchschnittsköpfe verblöden dabei. (Vgl. am Schluß dieses Buches den „Anhang" über die „juristische Methode"). Doch kehren wir zu Ratzenhofer zurück.

## Die soziale Entwicklung.

§. 126. „Im Überblick der geschilderten gesellschaftlichen Entwicklung der Menschen, fährt Ratzenhofer fort, lassen sich folgende soziologische Gesetze aufstellen:

Die Berührung gesellschaftlich fremdartiger Gesellschaftsgebilde ist die Ursache des sozialen Kampfes;

das gesellschaftliche Leben führt zu einer fortschreitenden Differenzierung der gesellschaftlichen Individualitäten;

das gesellschaftliche Leben führt zu einer fortschreitenden Erweiterung der gesellschaftlichen Beziehungen und zur Vergrößerung der Gesellschaften selbst;

das gesellschaftliche Leben erweitert die gesellschaftlichen

[1] Diese Weisheiten kann man nachlesen in Jellinek's: „Allgemeine Staatslehre", Berlin 1900, S. 240.

Hauptgebilde von der Horde bis zu dem aus Staaten bestehenden Kulturkreis" (Politik S. 7).

Damit hat Ratzenhofer in kühnem Umriß die ganze soziale Entwicklung gezeichnet, in deren Rahmen auch das Leben des Staates sich abspielt, für den nun auf diese Weise der natürliche Boden, aus dem er erwachsen, und die lichte Höhe, in die er emporstrebt, gegeben werden können. Zum Verständnis seiner Darstellung muß festgehalten werden, daß er unter „gesellschaftlichen Individualitäten" soziale Gebilde, also Gruppen, Gesellschaftskreise versteht, die schon vor dem Staate vorhanden waren und im Staate den sozialen Kampf führen, daß aber auch im internationalen Kampf die Staaten selbst solche Individualitäten (politische Persönlichkeiten) sind. Hören wir seine eigene Erklärung darüber:

„Alle Gesellschaftsgebilde sind infolge der ihnen eigentümlichen Verschiedenartigkeit und absoluten Ungleichheit Gesellschaftsindividualitäten, welche nach ihrer Eigenart wirken und beurteilt werden müssen. Also auch die Gesellschaft des Kulturkreises ist eine Individualität, ebenso ein jeder Staat, jeder Gesellschaftsverband, jeder Sonderling. Viele Gesellschaftsverbände bestehen in der komplizierten Gesellschaft des Kulturkreises wieder aus gesonderten Fraktionen, endlich jedes Gesellschaftsgebilde aber aus Menschen. Diese Menschen sind nun mit Bezug auf die Gesellschaft entweder Gesellschaftstiere — wie die Einzelnen in der Horde — oder Gesellschaftsindividuen, wenn sie durch die gesellschaftliche Differenzierung eigenartig entwickelt sind. Sie schließen sich durch Blutbande zur Familienindividualität zusammen und sind in dieser oder vereinzelt lebend ein Gesellschaftselement, erheben sich aber z. B. im Genie vereinzelt zur Gesellschaftsindividualität" (S. 8).

Erst durch „die Berührung fremdartiger Gesellschaftsgebilde werden die sozialen Kräfte wirksam" und beginnt der soziale Kampf und somit auch all und jede soziale Entwicklung. Die Horde wird sich „ihrer sozialen Einheit erst bewußt, wenn sie einem andern Gesellschaftsgebilde begegnet. So auch bleiben

Interessen in der vielgestaltigen Gesellschaft sozial unempfunden, bis sie mit einem Interessengegensatz zusammenstoßen, wodurch die betreffenden Gesellschaftsverbände lebendig werden." Aus dieser letzteren Tatsache ergibt sich das soziale Gesetz, wonach „die innere Festigkeit der Gesellschaftsgebilde mit dem Kampfe zunimmt, deren Zusamenhang mit Aufhören der sozialen Bedrohung sich lockert."

Über Ursache und Ursprung des sozialen Kampfes gibt Ratzenhofer einen durch seine Einfachheit überraschenden, durch seine Wahrheit packenden Aufschluß.

„Der Mensch als bloßes Gesellschaftstier fühlt sich durch die Blutliebe mit der ursprünglichsten Gesellschaft vereint; wenn er aber mit einem Menschen einer andern Horde in Berührung tritt, so fühlen sich beide als Teile ihrer zugehörigen Blutsgemeinschaft in Wut und Schrecken versetzt, daher sie sich töten oder durch Flucht die gesellschaftliche Berührung aufheben. So geraten auch zwei Horden bei der Berührung durch die Blutfeindschaft in Wut und Schrecken, sie stürzen sich in den Vernichtungskampf, oder fliehen die Berührung. Es sind dies Erscheinungen, welche sich mehr oder weniger modifiziert in der Feindseligkeit gegen gewisse Rassen auch in der vielgestaltigen Gesellschaft, z. B. im Antisemitismus oder in der Geschlechterfeindseligkeit des mittelalterlichen Italiens zeigen; ja die Feindseligkeit der Nationalitäten ist eine Modifikation der Blutliebe im Wege hinzutretender kultureller und politischer Interessengegensätze" (S. 9).

Wir fragen, wer hat bis auf Ratzenhofer den Mut gehabt, diese Grundtatsachen des gesellschaftlichen Lebens bei ihrem wahren Namen zu nennen? Man vergleiche mit dieser männlichen Offenheit und Geradheit die Feigheit der zünftigen Staatslehre, die gegenüber diesen Tatsachen eine Vogel-Strauß-Politik spielt, oder mit nebelhaften Phrasen sich und andere zu täuschen versucht.

Was unterhält nun aber in alle Ewigkeit den sozialen Kampf und was macht ihn zu einem immerwährenden Faktor all und jeder sozialen Entwicklung? Ratzenhofer beschönigt

nicht, er zeichnet die Wirklichkeit mit der Objektivität des Naturforschers.

„Nächst der Blutliebe kommt bei beschränktem Wohnraume der Gesellschaftsgebilde deren Sorge für die Ernährung, überhaupt für alle wirtschaftlichen Bedürfnisse in Betracht. Die Berührung fremdartiger Gesellschaftsgebilde entfesselt in dieser Hinsicht den Brodneid — mit ‚Brod' alle unentbehrlichen Bedürfnisse bezeichnend, wobei sich wieder der Begriff ‚unentbehrlich' mit dem Reichtum der Gesellschaft außerordentlich erweitert. Beide sozialen Triebe, Blutliebe und Brotneid, wurzeln aber in dem Urtriebe nach individueller Selbsterhaltung, welcher sozial zum Erhaltungstrieb der Gattung wird. Der soziale Kampf aus Brodneid gewinnt beinahe dieselbe Heftigkeit, wenn auch nicht die Ursprünglichkeit der Blutsfeindschaft."

Auf diese Weise hat Ratzenhofer die erste natürliche Ursache, den Ursprung und die intimsten immerwährenden Triebfedern des sozialen Kampfes und der sozialen Entwicklung bloßgelegt.

## Staat und Politik.

§ 127. „Die gesellschaftliche Berührung äußert sich als Störung des bisherigen Zustandes einer Individualität, oder in dem Maße, als die Kultur die Gesellschaft entwickelt, als Eröffnung von Beziehungen. Die Störungen führen stets zu Gewaltakten, begleitet von sozialer und selbst individueller Vernichtung. Die Beziehungen jedoch äußern sich als friedliche Erweiterung und Bewahrung oder freiwilliges Aufgeben der Individualität" (S. 10).

Die Störungen führen zu Herrschaftsverhältnissen, die Beziehungen „fördern im Vergleich zu den Störungen die relative Freiheit der Gesellschaftsgebilde, ja sogar der Einzelindividuen innerhalb ihres sozialen Zwangsverhältnisses." Eine eigenartige soziale Erscheinung aber ist, daß „die Störungen rascher und gründlicher zur Vergesellschaftung führen als die Beziehungen." Eine solche Erscheinung bieten uns alle Staaten, die auf

Eroberung und Unterjochung einer einheimischen Bevölkerung durch einen fremden Stamm beruhen, aus deren Vermischung sich eine einheitliche Nationalität entwickelte, während bloße Beziehungen z. B. zu fremden Handelsleuten zu einer solchen Vergesellschaftung nicht so bald und nicht so gründlich führen. Jedenfalls ist die Entstehung des Staates bedingt durch Berührung verschiedener Gesellschaftsgebilde, zwischen denen je nach ihrer Beschaffenheit entweder eine Anpassung, ein Kompromiß oder ein sozialer Kampf stattfindet. Letzterer führt zu einem Herrschaftsverhältnis, welches eben der Staat ist. Die Funktionen desselben sind: er „schützt die Sitte als Produkt der Anpassung; er schützt das gemeine Recht als Produkt der Vereinbarung und er statuiert das positive Recht als Wirkung des sozialen Kampfes.“ Da der Staat „die Individualität vor der Vernichtung rettet, sie aber der Vergesellschaftung zuführt“, so ist er „das einzig mögliche gesellschaftliche Gebilde, welches die individuelle Befriedigung mit den sozialen Notwendigkeiten in Übereinstimmung bringt“ (S. 13).

Doch alle diese Funktionen des Staates hindern selbstverständlich nicht den fortwährenden Kampf der sozialen Gruppen, der „Gesellschaftsgebilde“ in seinem Innern und daraus ergibt sich der Gegenstand und der Begriff der Politik. Denn „Politik ist die Lebens-Äußerung aller Gesellschaftsgebilde mit Bezug auf ihre Macht und ihren Einfluß im Staate und in der Gesellschaft.“ ....

In diesen Lebensäußerungen der Gesellschaftsgebilde kommt ein individueller Wille nirgends zur Geltung. Denn „an Stelle des individuellen tritt der soziale Wille, der von den Einzelwillen der untergeordneten und beeinflußten Individualitäten unabhängig ist.“ Damit konstatiert Ratzenhofer diejenige Tatsache, welche den Geschichtschreibern bisher unbekannt war, ja die weit über dem Niveau ihres Verständnisses zu liegen scheint, und von ihnen nicht begriffen wird. Daher kommt es, daß man „in der bisherigen Geschichtschreibung stets den sozialen Willen als die Absicht oder Tat, also (als) den individuellen Willen derjenigen Person erklärt, welche in dem be-

treffenden Gesellschaftsgebilde eine herrschende oder führende Stellung einnahm, während diese doch ihren Einzelwillen, gegenüber dem sozialen Willen entweder unterdrücken mußte, wenn sie die Führung behalten wollte, oder durch dessen Behauptung ihre Stellung wenigstens gefährdete. weil sich der soziale Wille früher oder später — aber je später, um so heftiger — gegenüber dem Einzelwillen Geltung verschafft." Erst mit dieser Hervorhebung des „allmächtigen sozialen Willens", hat Ratzenhofer den Boden gewonnen für eine wissenschaftliche Untersuchung der Politik und die Möglichkeit geschaffen, allgemeine Gesetze derselben zu formulieren, d. h. aus der Politik eine Wissenschafft zu machen. Denn solange man an der Leitung der Staatsentwicklung durch „führende" Persönlichkeiten glaubte, da kannte man allerdings nur „Regentenbücher" und Anleitungen in usum Delphini für Prinzen und Staatsmänner. Erst mit der Erkenntnis, daß „Politik die Lebensäußerung der Gesellschaftsgebilde" ist und daß diese ihrem „sozialen Willen" folgen, wie Planeten ihrem gesetzmäßigen Lauf: erst von da an wird die Politik eine naturgesetzliche Erscheinung, kann beobachtet werden, wie das Kreisen der Himmelskörper und können ihre gesetzmäßigen Erscheinungen unter allgemeine Normen subsumiert werden. Das tut nun Ratzenhofer und ist somit der Schöpfer einer Politik als Wissenschaft.

## Monistische Weltanschauung.

§ 128. Da es „soziale Gesetze" sind, welche die Entwicklung des Staates und der Gesellschaft beherrschen, so ist die Soziologie als Wissenschaft von den Gesellschaften und ihren gegenseitigen Beziehungen die Grundlage aller Staatswissenschaft und aller Politik. Nun „gründet alle Soziologie notwendig auf der monistischen Weltanschauung, wonach im gesellschaftlichen Leben dasselbe Gesetz zur Wirkung gelangt, welchem das Universum unterworfen ist. Die sozialen Gesetze sind Modalitäten der allgemein giltigen Gesetze der Natur." Letzteren Satz hat Ratzenhofer in späteren Schriften,

so in seiner „Soziologischen Erkenntnis“ (1898) und in seinem „Positiven Monismus“ (1899), weiter ausgeführt und begründet. Doch gehört dies in das Gebiet der Soziologie. Hier sei nur kurz erwähnt, daß, wenn die sozialen Gesetze Modalitäten der allgemeinen Naturgesetze sind, es möglich sein muß, die ersteren und die letzteren unter einen gemeinsamen Nenner zu bringen, d. h. ein universales „Einheitsgesetz“ zu finden, welches beide Gebiete, die Natur und die soziale Welt, beherrscht. Ratzenhofer hat nun ein solches, oberstes Einheitsgesetz sehr glücklich als das der „gegenseitigen Abhängigkeit aller Dinge“ formuliert. Allerdings bezeichnet er daselbe zunächst als „soziales Gesetz.“ Doch weist er darauf hin, (Soziolog. Erkenntnis S. 84) daß dasselbe nur eine „Modifikation des Gravitationsgesetzes“ ist. Er hat damit eine vorläufige Antwort auf die wichtigste Frage gegeben, welche der moderne Monismus an die Staatswissenschaft und Soziologie stellt. Wenn Natur und Geist keine zwei verschiedenen Gebiete sind, wenn es einen Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften im Wesentlichen nicht gibt, so muß es in oberster Linie ein gemeinsames Gesetz geben, welches das einheitliche Gebiet des Alls beherrscht. Als solches kann sehr wohl zunächst die „gegenseitige Abhängigkeit aller Dinge“ bezeichnet werden. Denn wenn auch dieser Ausdruck „Abhängigkeit“ mehr den sozialen Verhältnissen entnommen ist, so ist doch wieder andererseits „das physische Hauptgesetz von der Schwere nur eine Modifikation der gegenseitigen Abhängigkeit der Dinge.“ Für die Soziologie aber und für die Staatstheorie ist damit ein grundlegender Satz gewonnen, denn der Staat wird sich uns nach allen Richtungen hin als ein System gegenseitiger sozialer Abhängigkeiten darstellen, deren Erkenntnis die wichtigste Aufgabe der Politik ist. Die Grundlage aber dieser Erkenntnis ist die, daß „die lebende Individualität das Produkt der ganzen Welt, der eigenen Kraft und der Außenwelt ist, im besonderen der Umgebung; für das physische Sein ist der Mensch das Produkt seiner Herkunft, seiner Ernährung und materiellen Lebensbedingungen und für sein geistiges Sein das Produkt seines individuellen Willens

und der Einwirkung seiner Nebenmenschen, also des sozialen Lebens" (Politik S. 23).

Ein Ausfluß also jenes allgemeinen Einheitsgesetzes der gegenseitigen Abhängigkeit ist einerseits die Abhängigkeit des Individuums von seiner Umwelt und anderseits sind es die notwendigen „Störungen und Beziehungen" der Gesellschaftsgebilde im Staate und der Staaten untereinander, welche sowohl die Entwicklung des einzelnen Staates und der Staatenwelt, wie auch der einzelnen Kulturkreise und ihrer Gesamtheit auf der ganzen Erde fördern.

## Das Gesetz der absoluten Feindseligkeit.

§ 129. Die wichtigste Lehre der Politik aber, ihr Kernpunkt, ist der soziale Kampf im Staate. Was Ratzenhofer über diesen lehrt, ist noch nie und nirgends gesagt worden, weil der Mut dazu fehlte. Hier ist Ratzenhofer geradezu epochemachend und bahnbrechend. Denn ihm ist „das oberste moralische Ziel des Menschen, das Streben nach Wahrheit", keine Phrase, wie bei Tausenden andern, sondern tiefer Ernst, was er mit seinen Werken beweist, die nicht nur ein theoretisches Ereignis, sondern eine denkwürdige sozial-politische Tat sind. Den sozialen Kampf führen nach den obigen Ausführungen naturnotwendig die „politischen Persönlichkeiten" (Gesellschaftsgebilde). Die Verhältnisse aber dieser Persönlichkeiten zu einander beherrscht ein „großes Gesetz." „Es ist das Gesetz der absoluten Feindseligkeit aller Persönlichkeiten untereinander" (Politik S. 60).

Hören wir wie Ratzenhofer sein „großes Gesetz" erläutert. „Jedes organische Wesen und was aus solchen hervorgeht, also auch das Gebilde, mit geistigen oder moralischen Interessen, strebt zu wachsen, sich organisch zu entwickeln; da es hiefür Raum braucht, kommt es mechanisch und da es Bedürfnisse hat, aktiv in Konflikt mit der Nebenwelt. Das Wachstum und das Bedürfnis sind die Ursache jener Feindseligkeit der Wesen unter sich, welche — weil jene Ursachen unveräußerlich mit

dem Entstehen eines Wesens gegeben sind — absolut ist." In dieser Beziehung ist die „politische Persönlichkeit" nur eine Potenzierung des Einzelindividuums. „Die Politik ist daher jener Teil des Kampfes in der Natur, in welchem sich das Einzelindividuum zu einer wirksameren Durchführung dieses Kampfes mittelst Vergesellschaftung auf Grund der Interessengemeinsamkeit seinen Bestand und seine Entwicklung sichert. Diese interessengemeinsame Vergesellschaftung ist aber kein willkührlicher Akt des Einzelnen, sondern eine individuelle und soziale Notwendigkeit" (S. 61).

Sind diese politischen Persönlichkeiten einmal nebeneinander im Staate vorhanden, dann ist ihr Kampf miteinander unausbleiblich, denn sie haben das Bedürfnis nach Erhaltung und Entwicklung. Diese Bedürfnisse bestehen nach Verhältnissen und Umständen aus einer großen Zahl differenzierter Bedürfnisse, so daß wir von materiellen, moralischen, intellektuellen Bedürfnissen sprechen. „Eine besondere Stellung unter den Bedürfnissen der Menschen nimmt das religiöse Bedürfnis ein. Dasselbe ist eine Vereinigung des moralischen und intellektuellen Interesses auf dem Wege des Glaubens."

Jedem dieser Bedürfnisse entspricht im Kampf ums Dasein ein Interesse d. h. jedes Bedürfnis äußert sich im Kampf als Interesse und zwar als politisches Interesse. Daher die Vielgestaltigkeit des letzteren. „Diese Vielgestaltigkeit der politischen Interessen ist aber nur eine Äußerlichkeit." Prüfen wir sie auf ihren Inhalt, „so werden wir alsbald jedem Interesse den geistigen oder sittlichen Wert abzustreifen vermögen und schließlich zur Einsicht gelangen, daß die Befriedigung der unentbehrlichen materiellen Bedürfnisse den Menschen das einzige wahre, das absolute politische Interesse ist, welches unter Vorspiegelung verschiedener, relativer Interessen zum Ausdruck gelangt. Dem absoluten Interesse strebt die Politik alles erreichbare Vermögen der Natur einschließlich der Menschen dienstbar zu machen; daher war das Los des Besiegten seit jeher die Sklaverei, einst unmittelbar jetzt mittelbar." Das Streben nach Befriedigung dieses absoluten Interesses ist

Politik. Dieses Streben schürt ewig den sozialen und politischen Kampf — zwischen den Gesellschaftsgebilden im Staate und den Staaten als politischen Persönlichkeiten untereinander.

Wir sehen, Ratzenhofer's Darstellung ist sehr realistisch. Die „Phrasen, welche das Wesen der Politik verhüllen und die allerwärts regieren", finden wir bei ihm nicht. Er fürchtet selbst, daß seine Darstellung teilweise „vielleicht in dem Leser Erstaunen oder Widerwillen erregt" und zu seiner Entschuldigung versichert er, daß „Untersuchungen über das Wesen der Politik ein rücksichtsloses Streben nach Wahrheit bedürfen." Nun, diese Entschuldigung ist überflüssig, — denn auf jeden unbefangenen Leser wirken seine Ausführungen wie Offenbarungen, worunter wir solche Gedankenblitze verstehen, welche jedem denkenden Menschen das offenbaren, was unbewußt in seinem Geiste schlummerte, oder „ahnungsweise vor der Seele stand." Ein solcher Offenbarer, ein solcher Erwecker zu Bewußtsein und Erkenntnis der Wahrheit ist Ratzenhofer.

## Der politische Kampf.

§ 130. „Wenn wir die Ursachen des politischen Kampfes erkennen wollen, müssen wir von jedem sittlichen Streben grundsätzlich absehen .... Alle Züge eines idealen Aufschwungs der politischen Kämpfe sind nur Entwicklungs- und Veredlungsformen des politischen Kampfes für unentbehrliche Bedürfnisse, wie alle Züge radikaler Politik nur leidenschaftliche Ausartungen praktischer Interessen sind." Schon diese äußere Charakterisierung des politischen Kampfes läßt uns auf seine wirklichen Ursachen schließen. „Das Tierische unserer Gattung enthält die wahren Beweggründe des Kampfes ums Dasein. Die Ernährung und Vermehrung der Gattung sind die Ursachen des politischen Kampfes, Beweggründe, die allen organischen Geschöpfen eigen sind; die reicheren Gestaltungen menschlicher Bedürfnisse sind nur Entwicklungsformen, Modifikationen der obigen Ursachen. Ernährung und Vermehrung sind aber abhängig von dem Flächenraum, der dem

Einzelindividuum und der Gattung zu Gebote steht. Hiemit haben wir die drei grundlegenden, untereinander in Wechselbeziehung stehenden Ursachen des politischen Kampfes und der absoluten Feindseligkeit für alle Zeiten erschöpft" (S. 127).

Aus diesen Ursachen ergeben sich nun die Zwecke des politischen Kampfes. Der ursprünglichste ist der Raumgewinn. Daher ist zum politischen Kampfe notwendig, „daß sich die Gegner räumlich berühren." Allerdings muß diese „Berührung" nicht immer unmittelbar sein. „Sobald die Interessen höhere Entwicklungsformen annehmen, wird die Berührung selbst durch Vermittlung angebahnt" (mittelst Handel, Konkurrenz auf entfernten Absatzgebieten u. s. w.). Dabei wird oft nicht mit dem eigentlichen Gegner gekämpft, sondern mit einem Dritten, wie z. B. heute die Engländer unmittelbar mit den Tibetanern kämpfen, während dieser Kampf eigentlich den Russen gilt. Ratzenhofer illustriert diesen mittelbaren Kampf sehr treffend folgendermaßen: „Der Wolf frißt kein Gras, aber das Schaf frißt es und der Wolf frißt das Schaf, wodurch er sich die Vorteile des Raumes, der Grasfläche, zuwendet."

Der zweite Grundzweck des politischen Kampfes ist „die Dienstbarmachung der Mitmenschen, wodurch auf diese die Beschaffung der Bedürfnisse übertragen wird." Doch können „Modifikationen des Urkampfes um Ernährung" insofern eintreten, als der erkämpfte Raum den dienstbar Gemachten unter gewissen Bedingungen überlassen wird, wobei die „absolute Feindseligkeit" zurückgedrängt wird. Der politische Kampf macht daher eine Entwicklung durch, auf deren höheren Stufen das „Zurückdrängen der absoluten Feindseligkeit" sich vollzieht und das physische Raumbedürfnis auf Vermittlungsformen übertragen wird, welche Übertragung „die Basis der politischen Gemeinschaften und der Gesellschaft ist." In dieser Entwicklung des politischen Kampfes unterscheidet Ratzenhofer drei Stufen. Auf der ersten „erscheint die Gemeinschaft durch die Blutbande vereinigt, aber ohne innere Organisation." Es ist die Horde und Stammesfamilie. „Wir sehen sie noch gegenwärtig in allen Wander- und Jagdvölkern." Die zweite Ent-

wicklungsstufe des politischen Kampfes sehen wir bei dem seßhaft gewordenen Stamm. Er „weist bereits alle Eigenschaften einer politischen Gemeinschaft auf." Die Einzelfamilie (Sippe) tritt in ihm auf. „Die Unterwerfung bereits seßhafter Stämme durch wandernde, womit sich diese den Grundbesitz und zugleich Arbeiter eroberten, schuf die komplizierte Gesellschaft und den Staat", womit sich „die dritte Entwicklungsstufe des politischen Kampfes offenbart." Auf dieser letzten Entwicklungsstufe im Staate entsteht auch das Recht. Es ist der Inbegriff der „Regeln, nach welchem der Staat seine Einwohner vor den Wirkungen der absoluten Feindseligkeit bewahrt. Das Recht umschreibt die Form — wie politische Persönlichkeiten und Einzelindividuen ohne Gewaltkampf nebeneinander bestehen können." Es entspringt „aus dem Friedensbedürfnis der Gesellschaft zur ungestörten Wirtschaftstätigkeit." „Da nun diesem einheitlichen Bedürfnis notwendig die politische Macht des Staates zur Wahrung des formellen Rechtes gewidmet wird, da sonst das Recht aufhört zu wirken, so ist es ein Machtbegriff. Ohne Macht kein Recht." Daher kämpfen die politischen Persönlichkeiten „nicht um das Recht an sich, sondern um die Macht." Dabei wird im Staate zumeist „mit Rechtsachtung" gekämpft, während der Staat nach außen den Gewaltkampf um Macht „ohne Rechtsachtung" führt. Die Kämpfe im Staate haben den Zweck, „das Bedürfnis zum giltigen Rechte zu erheben." Nach außen aber „geht der Staat als Träger der absoluten Feindseligkeit auf die politische Vernichtung jeder Persönlichkeit gleicher Art aus." Dieser Kampf nach außen „ruht nur darum, weil die Gegner auch bei größter Tatkraft Erholungspausen brauchen." Man schließt also notgedrungen Frieden, doch haben „alle Vereinbarungen nur den Zweck, die Bedingungen für den Vernichtungskampf zu eigenen Gunsten zu gestalten." Alles was Ratzenhofer hier sagt, entspricht vollkommen der Wahrheit. Doch werden ihm Vorwürfe des Pessimismus nicht erspart bleiben. Solche Kritiken kann er ruhig über sich ergehen lassen, denn die Wirklichkeit wird ihm immer Recht geben und seinen Kritikern Unrecht. Ratzenhofer hat

endlich einmal mit der „Naturlehre des Staates“ vollen Ernst gemacht. Was er schildert sind nicht Phantasien und auch nicht subjektive Schönfärbereien — das ist Natur und nichts als Natur; daß sie heutigen „Kultur-Menschen“ bitter schmeckt, das ist nicht seine Schuld.

## Die kämpfenden Parteien und ihre Interessen.

§ 131. In dem politischen Kampfe befolgen die einzelnen „politischen Persönlichkeiten“, d. h. Parteien, Klassen, soziale Gruppen, Regierungen und Staaten, eine durch ihre Interessen, Stellung, Kampfzwecke, Machtverhältnisse und alle sonstigen Bedingungen gebotene Taktik. Diese politische Taktik ist zum erstenmale bei Ratzenhofer Gegenstand einer wissenschaftlichen Darstellung geworden. Denn diejenigen Politiker, die vor ihm „Grundsätze der Politik“ schrieben (wie z. B. Holtzendorf und vor Holtzendorf häufig Diplomaten und praktische Staatsmänner), die predigten immer „Grundsätze, Regeln und Vorschriften“, wie *sie* sie haben wollten, wie sie *ihnen* paßten. Dabei hatte jeder die Vorteile der eigenen Partei im Auge und wollte obendrein sich selbst in schönstem Lichte darstellen als beseelt von Moral, Ethik und allen möglichen schönen und erhabenen Motiven. Dabei kam alles mögliche heraus, nur nicht die Wahrheit.

Ratzenhofer befolgt einen ganz andern Weg. So wie der Zoologe das Vorgehen des Löwen beschreibt, der im Busch sich auf die Lauer legt und zum Sprunge auf die erspähte Beute sich bereit macht, sie erhascht und würgt; wie der Zoologe die Katze beschreibt, die eine Maus fängt, oder den Käfer, der sich tot stellt, um den Angreifer zu täuschen: so beschreibt Ratzenhofer die Taktik jeder einzelnen „politischen Persönlichkeit.“ Wir haben da eine objektive wahrhaftige Naturgeschichte der politischen Parteien und ihres Gebahrens vor uns als naturnotwendigen Vorganges. Dabei ist Ratzenhofer nirgends Partei; er predigt keine „Grundsätze“ die er andern beibringen möchte, um sich selbst an dieselben nicht zu halten, wie das gelegentlich ältere Politiker taten; er ist nur wissenschaftlicher Beobachter

und ihn beseelt bei dieser Untersuchung und Darstellung nur eine Leidenschaft: die Wahrheitsliebe, der wahre wissenschaftliche Drang. Die erste und wichtigste „politische Persönlichkeit", deren Taktik im Staate Ratzenhofer schildert, ist der Staat selbst. Auf die Frage: „was will der Staat gegenüber den Daseinskämpfen seiner Gesellschaft?" lautet Ratzenhofer's Antwort: „Der Staat sucht den Interessenkampf, gestützt auf ein Herrschaftsverhältnis, auf die Bahn des positiven Rechtes zu verweisen." Aber diese Tendenz des Staates ist nur ein Ausfluß seiner Politik als Individualität. Als solche hat der Staat vor allem das politische Interesse, seine Individualität zu entwickeln. Dieses Interesse und den entsprechenden Zweck teilt der Staat mit allen politischen Persönlichkeiten als Individualitäten. „Die Individualität trachtet sich zu entwickeln und zu erhalten und was diesen Werde- und Entwicklungsprozeß zu fördern vermag, ist das Interesse der Persönlichkeit. Dasselbe ist der Logos aller politischen Erkenntnis; was außer ihm in der Politik angerufen wird, ist Selbsttäuschung, Phrase oder Lüge" (S. 161).

Der Staat also einerseits und die „politischen Persönlichkeiten", aus denen die „staatliche Gesellschaft" besteht, bilden das Schauspielerpersonal auf der Arena des politischen Kampfes im Staate. Unter sich und zwischen einander haben dieselben „gegensätzliche Interessen, wodurch sie sich scheiden, sodann verbindende Interessen, wodurch sie unter sich politische Verbände, Partei-Gruppen bilden." „Normal sollen alle Persönlichkeiten im Staate ihr oberstes Interesse sehen ...."

Ausnahmsweise kann es auch Persönlichkeiten geben, die dem Staate interesselos gegenüberstehen. Ersteres ist schon aus dem Grunde der Fall, da „jeder politischen Persönlichkeit zu ihrem Gedeihen der Schutz des Staates nötig ist", woraus sich auch erklärt, daß jede Persönlichkeit zunächst das Ruder des Staates ergreifen möchte. Versagt der Staat einer Persönlichkeit seinen Schutz, so „stellt sich dieselbe vollständig außerhalb des Interesses am Staate und wird zum offenen Feind desselben."

„Das wichtigste Interesse, das jeder einzelne Staatsbürger ohne Rücksicht auf politische Beziehungen zu seinen Nebenbürgern in sich trägt, ist: bestehen und seine Privatbedürfnisse unbehindert decken zu können." Das ist das allgemeine Interesse, welches die Grundlage aller andern Interessen ist. Das nächst höhere ist „das primitivste Partei-Interesse", nämlich „das der gleichen Abkunft, das Interesse der Stammesgleichheit, nicht zu verwechseln mit dem nationalen Interesse." Dieses Interesse ist aber wirklich und unverfälscht nur auf niedrigster Kulturstufe (Südslaven, Albanesen) noch vorhanden. „Für europäische Kulturkreise" wird es „häufig unbegründet angerufen, da es bei der bestehenden gesellschaftlichen Vermischung niemand gibt, der mit einiger Sicherheit behaupten kann, welchem Volksstamm er angehört" (S. 164).

Wenn die „regen Wechselbeziehungen der Volksstämme im Staate den Stammesunterschied verwischen", so tritt das mittlerweile im Staate herangereifte nationale Interesse hervor. Denn „die Nation ist das aus seiner Stammesverschiedenheit zur Sprach- und Kultureinheit entwickelte Volk eines Staates."

„Stämme, welche sich bei der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des politischen Kampfes weder zur Nation entwickeln können, noch in einer Nation aufgehen wollen, müssen untergehen" (z. B. Zigeuner, Indianer Amerikas).

Ein „höher entwickeltes Stammesinteresse" ist das konfessionelle Interesse, da es seinem Ursprunge nach aus dem Stamminteresse sich entwickelt.

Außer diesen moralischen Interessen, welche das „allgemeine Interesse" nur verdecken, gibt es materielle, wie z. B. Erwerbsinteressen. Diese erzeugen den wirtschaftlichen Wettbewerb ohne politischen Charakter. Doch können im selben Staate „im Verein mit einem nationalen, konfessionellen, autonomen oder lokalen Interesse die Erwerbsgenossen als verschiedene (politische) Persönlichkeiten in einen politischen Gegensatz gelangen, wie z. B. christliche gegen jüdische Erwerbsgenossen." Auf Grundlage der einzelnen Erwerbszweige (Landwirtschaft, Industrie, Gewerbe) enstehen die einzelnen Erwerbsklassen, deren

Kampf miteinander unter Umständen „zu den vollen Konsequenzen der absoluten Feindseligkeit führen kann, wenn der eigenartige Lebensbestand einer Erwerbspersönlichkeit bedroht ist.“ Letzteres tritt ein, wenn z. B. dem Zwergbauer Steuerüberbürdung oder dem Arbeiter ein Hungerlohn das Existenzminimum schmälern.

Diese Erwerbsklassen können auch „politische Kraft betätigen“; das hängt ab vom wirtschaftlichen Vermögen und vom sozialen Kontakt der Mitglieder unter sich.

„Die Mittel des geistigen Verkehrs vereinen die Mitglieder des Großgrundbesitzes, der Industrie und des Großhandels zu politischen Persönlichkeiten, das Kapital und die Macht des Besitzes stellen ihnen die Gewalt des Staates — oder auch Fäuste zur Verfügung.“ Am ohnmächtigsten sind die Handwerker, Kleingrundbesitzer und Kleinhändler, weil sie zerstreut und in keinem Kontakt unter sich sind. — Hingegen sind Lohnarbeiter der Großindustrie und des Bergbaues mächtiger, „weil sie aus dem engen Kontakt ihres Lokalverbandes die reale Kraft vieler einheitlich wirkender Fäuste und den Antrieb schöpfen, sich auch durch die Verkehrsmittel zur politischen Persönlichkeit der Erwerbsklasse zu vereinigen“ (I. 170),

„Aus dem Erwerbe geht als Verdichtung das Kapital hervor.“ Dieses nimmt von derjenigen Arbeit, „der es sich als Betriebsmittel hingibt, einen Anteil des Erwerbes — die Zinsen.“ So lange diese Verhältnisse zwischen Kapital und Arbeit sich in Freiheit abspielen, sind sie berechtigt. „Über dieses Wesen des Kapitals wird die Menschheit nie hinwegkommen, und es ist in diesem Falle unrichtig von Sklavendiensten der Arbeit zu reden.“

Aber die Kapitalisten „nehmen die öffentliche Macht des Staates .... zum Schutze des Kapitals in Anspruch.“ Da beginnt der politische Kampf zwischen Kapital und Arbeit. Der Staat hilft dem Kapital, die Arbeit zu Sklavendiensten zu verwenden. wird dabei aber selbst häufig Sklave des Kapitals.

„Wie einst der Adel als sein wichtigstes Vorrecht die Befreiung von Abgaben ansah, so weiß sich gegenwärtig das Kapital teils verhältnismäßigen Abgaben zu entziehen, ohne

daß der Staat dieser Tatsache kräftig entgegentritt.... Wenn etwas den Streit gegen das Kapital zur Gewalttat entflammt, so ist es der Umstand, daß dieses Kapital bewußt die materielle Gleichheit vor dem Gesetze untergräbt." Ähnlich findet die Großproduktion beim Staate nicht nur Schutz, sondern einseitige Begünstigung und Bevorzugung. „Aus diesem Gesichtspunkte bilden der Großgrundbesitz, die Großindustrie, der Großhandel, gestützt auf das Kapital, politische Persönlichkeiten, welche mit der Kleinproduktion, mit dem Kleinhandel und dem Lohnarbeiter um ihre Machtstellung im Staate kämpfen." Diese kämpfenden Parteien und Gruppen („politische Persönlichkeiten") bilden die staatliche Gesellschaft und zwar dem Wesen nach überall „gleichartig geschichtet." In jedem Staate gibt es: Bevorzugte oder Privilegierte, einen Mittelstand und eine Schichte Recht- oder Einfluß- und Besitzloser.

„Die durch verschiedenen Besitz und Einfluß gebildeten Gesellschaftschichten ringen stets nach Bevorzugung und jede bekämpft den Vorzug der andern, nur weil sie ihn selbst besitzen möchte." Dabei kommt der Mittelstand ins ärgste Gedränge, denn die Bevorzugten bekämpfen ihn, um ihn nicht in ihre Vorrechte eindringen zu lassen, der unterste Stand bekämpft ihn, weil er sich von ihm „unmittelbar bedrückt fühlt." „Daher das oft beobachtete Bündnis von Privilegierten mit den untersten Volksschichten gegen den Bürgerstand" (I. 175).

Neben den Klasseninteressen machen sich im Staate Körperschaftsinteressen geltend, so das Militärinteresse, das Beamteninteresse (Bureaukratismus) und das Kircheninteresse. „Priesterschaften haben überhaupt nach der Natur des konfessionellen Interesses die Neigung, eine politische Körperschaft im Staate zu sein."

Jedes Interesse nun strebt nach Herrschaft. Diese aber fällt stets der Minderheit bevorrechteter und wirtschaftlich bevorzugter Interessen zu, weil sich die Massen der Besitzarmen und Machtlosen „in ihrer planlosen Bedürftigkeit von den höher entwickelten Individualitäten mißbrauchen lassen." „Die meisten bevorrechteten Interessen haben Massen Besitzarmer hinter sich, welchen sie v o r s p i e g e l n, das Interesse der Massen im Auge

zu haben, während die Massen tatsächlich bloß ihre reale Kraft diesen Interessen leihen und selbst leer ausgehen."

„Wer den Massen ihr Heil predigt, findet bei ihnen nie Beifall, denn dieses setzt zunächst moralischen Verzicht voraus. Es geht den Massen wie dem Pudel in der Fabel, welcher mit der Wurst im Maul sein Ebenbild im Wasser erblickt, den sichern Bissen opfert, um seinem Spiegelbild die vermeintliche Wurst abzujagen. Die Massen opfern auch die Gewißheit einer besseren Zukunft auf und jagen kampfbereit einem Scheingebilde ihrer Verführer nach, welche den Vorteil davon haben" (I. 185).

Hat je in der ganzen politischen Literatur der uns bekannten Völker und Zeiten der soziale Kampf im Staate eine solche lebenswahre Darstellung gefunden? In solch wahrheitsgetreuer, objektiver, wahrhaft wissenschaftlicher Schilderung der politischen Interessenkämpfe im Staate hat Ratzenhofer in der politischen Literatur keinen Vorgänger. Hier steht er bis heute als erster und einziger unerreicht da.

Die ganze Reichhaltigkeit aber wissenschaftlicher Erkenntnisse auf diesem Gebiete, die Schätze politischer Weisheit, welche in den drei Bänden der Ratzenhofer'schen „Politik" aufgehäuft sind, können wir hier nur andeuten — wir müßten denn die drei Bände hier vollständig ausschreiben. Nur auf Eines wollen wir hier noch eingehen: auf die philosophische Begründung, die Ratzenhofer in seinen folgenden Werken seiner Politik gab; auf den Nachweis des Zusammenhanges der Politik mit dem allgemeinen gesetzmäßigen Walten der Natur, mit den Gesetzen, welche das gesamte Dasein beherrschen. Diesen Nachweis liefert Ratzenhofer in seiner Lehre von der „Urkraft" und dem „inhärenten Interesse", mit welcher er seiner Politik die tiefste wissenschaftliche Begründung gab.

## Urkraft und inhärentes Interesse.

§ 132. Als Ratzenhofer seine Politik veröffentlichte (1893) glaubte er ein Gebäude aufgefürt zu haben, das noch kein Dach

habe; er hatte das Gefühl, daß dieses unfertige Gebäude einer Krönung, eines Abschlusses nach oben bedarf, und seine nicht lange darauf erschienene „Soziologische Erkenntnis (1898) sollte einen solchen Abschluß bilden. Tatsächlich verhielt sich die Sache umgekehrt. Dem Gebäude seiner Politik fehlte nur das philosophische Fundament und die Werke, die er seither veröffentlichte, besorgten diese tiefere Fundamentierung desselben. Was er in seiner „Soziologischen Erkenntnis", sodann in seinem „Positiven Monismus" (1899), seiner „Positiven Ethik" (1901) und seiner „Kritik des Intellekts" (1902) bietet, das ist eine philosophische Begründung seiner „Politik", so daß letztere, sein erstes Werk, in der Tat als die Krönung seines philosophischen Gebäudes erscheint, das er somit allerdings vom Giebel zu bauen anfing, um allmählig zu den Fundamenten zu gelangen. Dieser Vorgang ist aber begreiflich. Denn ihn drängte es, zunächst dasjenige wissenschaftlich darzustellen, was um uns herum im täglichen Leben tobt und flutet, was aber bisher niemand beim rechten Namen nannte.

Es ist begreiflich, daß derjenige, dem die Natur für die Wahrnehmung und Beobachtung dieser sozialen Vorgänge ein offenes Auge gab und den Drang, das Erschaute zu schildern, mit der Schilderung der nächstliegenden und greifbaren Erscheinungen den Anfang machte. Erst als sie in plastischer Form vor ihm standen, die großen sozialen Interessenkämpfe, und als er „Wesen und Zweck derselben" sich und der Welt klar gemacht, konnte er an die Beantwortung der weiteren Fragen gehen, wo die Quelle dieser Interessen liege und welche erste Ursache dieselben erzeuge. So gelangte Ratzenhofer zu den zwei wichtigsten seiner Lehren, der von der „Urkraft" und der vom „inhärenten Interesse", welche die Grundpfeiler seines philosophichen Systems bilden und ohne deren Verständnis seine Philosophie und auch seine Politik nicht begriffen werden kann. —

Suchen wir uns daher zum Schlusse diese zwei philosophischen Grundbegriffe Ratzenhofer's, so viel dieselben seiner Politik zur Basis dienen, klar zu machen.

Sein Ausgangspunkt ist die durch die moderne Naturwissenschaft sanktionierte Annahme einer dem All zu Grunde liegenden Einheit des Gesetzes. In diesem „All", in der „Welt der Erscheinungen", ist der Mensch und die soziale Welt mit enthalten. Daraus folgt, daß es jenes eine Gesetz sein muß, das sowohl das Handeln des Einzelnen, wie auch die „sozialen Wechselbeziehungen" beherrscht. „Ist es denn möglich", fragt Ratzenhofer, „daß dieses organische Leben unserer Erde, in seiner verschwindenden Bedeutung gegenüber dem All, außerhalb jener Gesetze stehen sollte, von welchen dieses in seiner Unendlichkeit beherrscht wird?" Und was er vom „organischen Leben" sagt, gilt ihm selbstverständlich auch vom sozialen.

„Die lebenden Geschöpfe sind Emanationen der Urkraft, welche in ihnen in artgemäßer Form gebunden ist." Diese Urkraft „strebt stets nach Leben und Bewußtsein" und nützt die „Stoff- und Kraftkonstellation aus, um das organische Leben zur jeweilig höchstmöglichen Vollkommenheit zu entwickeln." So erklärt sich das „organische Leben mit all seinen heftigen Trieben, sich zu erhalten, fortzupflanzen und durch Willensäußerung zu betätigen", denn all Das „vermögen wir nur zu verstehen, wenn wir das Drängen einer Urkraft annehmen, die gegebenen Lebensbedingungen auszunützen." Sie differenziert sich und „in der ganzen Natur stehen die differenzierten Kräfte einander paralysierend gegenüber." Die differenzierten „Urkraftzentren ringen nach Gleichgewicht", sowohl in der kosmischen und anorganischen, als auch in der organischen und sozialen Welt. In der organischen äußert sich dieses Ringen „als eine Anpassung an die Lebensbedingungen, in der sozialen Welt als Daseinskampf" (Soziologische Erkenntnis S. 25).

„In diesen Lebensbedingungen gleichsam vordringend, entwickelten sich die Organismen zu den jetzigen Gestalten, während aber auch eine enorme Zahl von Arten unterging, die sich den Widerständen der wechselnden Lebensbedingungen nicht anpassen konnten." Aus der kontinuirlichen Wirkung der Urkraft folgt, „daß die organische Welt im Entwicklungszusammenhange mit der unorganischen steht und daß zu einer gewissen Zeit

ein solches Zusammentreffen von schöpferischen Umständen eintrat, daß das erste organische Leben ohne Fortpflanzung aus unorganischen Stoffen erweckt wurde." Wenn auch die Wissenschaft diese Annahme nicht bestätigen könne, so müsse sie es doch aussprechen, „daß ohne diese Annahme die Welt unverständlich bleibt" (S. 26).

Da nun „jeder Mensch ein Werk dieser Kraft und das Bewußtsein ein Aufflammen der einheitlichen Urkraft zur Erkenntnis seiner selbst" ist, so ist „die Einheit aller Geschöpfe, daher auch der Menschen unter sich nach ihrem Ursprunge die Wirklichkeit", während die Individuation der Gattungen, Arten u. s. w. in die „Welt der Erscheinungen" fällt.

Diese Welt der Erscheinungen ist „ein Produkt der Differenzierung der ursprünglich einheitlichen Urkraft in die verschiedenen Erscheinungsformen." Auf diesem Wege enstanden die unzähligen „Sondergebilde", von denen „jedem ein besonderes Interesse anhaftet" (Gattunginteresse, Artinteresse, Individualinteresse) (S. 28).

„Jede Erscheinungsform, vom Himmelskörper bis zum Atom und jeder Organismus ist mithin ein Teil der Urkraft mit einem anhaftenden Interesse an der zugehörigen Entwicklung."

„Die Variirung der Arten ist eine Differenzierung der Organismen in Folge ihres Interesses, die Lebensbedingungen auszunützen" (S. 29).

Aber all diesen differenzierten Erscheinungformen haften in Folge derselben Interessen immer dieselben Tendenzen an. So ist es z. B. immer das selbe „Vervollkommnungsstreben", das als „Anpassungsprodukt" erst Geschöpfe hervorbringt, die sich durch Gravitation entwickeln, dann solche, die sich durch Affinität oder durch physiologische Vorgänge, und schließlich solche, „die durch Bewegung und bewußtes Handeln ihrem Interesse einen immer weiteren Kreis von Lebensbedingungen eröffnen und so eine soziale Welt hervorbringen ...."

Ratzenhofer stellt die vielgesuchte „Einheit des Gesetzes" und die Wesensgleichheit aller Vorgänge auf allen Erscheinungs-

gebieten dadurch her, daß er überall dieselbe „Urkraft" in ihrem überall gleichen, wenn auch nach Gattung, Art und Individuum modifizierten Interesse wirken läßt.

So muß im Menschen dieses interessegemäße Wirken der Urkraft zunächst auf die Vollziehung eines solchen Stoffwechsels gerichtet sein, „daß für seine Entwicklung die günstigste Stoffkonstellation gesichert ist" (S. 30).

Die Nervenfunktionen, die „eine Art Kontrolle über den Verlauf des Stoffwechsels ausüben, .... sind der Ausfluß der interessierten Urkraft, welche den Stoffwechsel besorgt" (S. 32).

Und zwar besorgt sie ihn, „damit der Aufbau des Körpers und der Vollzug der Lebensfunktionen im Sinne des dem Individuum angeborenen (artgemäßen) Interesses vor sich gehe." Auf diese Weise ist „das Gedeihen des Ich sichtlich die Äußerung der durch das angeborene Interesse geleiteten Urkraft in demselben" (S. 33).

Dieses „angeborene, artgemäße Interesse" ist der Leitstern alles Tuns und Lassens, nicht nur der sozialen Gruppen, sondern auch jedes Einzelnen, und zwar als notwendige Äußerung der im Menschen waltenden „Urkraft."

Dieses „angeborene Interesse" ist keine „mystische Vorstellung", wie Schopenhauer's „Wille", sondern „eine reale Qualität, welche an den Lebensvorgängen untrüglich nachweisbar ist." Allerdings kann häufig „der Wille des Individuums von dessen angeborenem Interesse ganz oder teilweise isoliert" sein. Da haben wir es mit „Irrungen über das Bedürfniß des Individuums" zu tun, die sich „durch krankhafte Zustände des Bewußtseinsorganismus" eingeschlichen haben: das Individuum ist abnorm, gestört, verrückt. Abgesehen von den krankhaften Zuständen ist aber alles Denken und Trachten des Individuums, all sein Tun und Handeln nur Äußerung des „angeborenen Interesses." Ja, sogar „die Spontaneität des Denkens beruht auf dem Umherschweifen der Assoziationen im Interessengebiete des Individuums; es vermag nichts zu apperzipieren und nichts zu denken, was nicht im anhaftenden Interesse liegt." Wie schön erklärt dieser Satz doch die täglichen Erscheinungen in

der Politik, die Unmöglichkeit, daß gegnerische Parteien sich verständigen, oder auch nur verstehen! Das kommt eben daher, weil jede Partei nur Das „zu apperzipieren und zu denken“ vermag, „was in dem ihr anhaftenden Interesse liegt“ (S. 34).

Dieses „Interesse“ nun, „als Begleiter der differenzierten Urkraft, kommt dem Leben überhaupt, also nicht blos dem Individuum, sondern der Gattung und aller Entwicklung zu.“ Damit ergibt sich der Übergang von der soziologischen Erkenntnis des Individuums zu der des „Sozialgebildes.“ Der Urkraft haftet „für jede Gattung, jedes Naturreich“ und so fort auch für das Sozialgebilde „ein besonderes Interesse“ an, das dann zur Triebfeder sozialer Handlungen wird. Daß durch alle Naturreiche, Gattungen und Arten hindurch von den Protisten bis zu den höchsten Geschöpfen, bis zum Menschen und seinen „Sozialgebilden“, dasselbe Interesse der Erhaltung und Entwicklung besteht: das folgt daraus, daß es „nicht möglich ist, daß sich die Natur grundsätzlich ändert“; diese wendet nur, „getrieben durch das Vervollkommnungstreben der Urkraft, beeinflußt durch veränderte Lebensbedingungen, veränderte Mittel bei Einhaltung jener Grundsätze“ an (S. 37).

Nun folgt der nähere Nachweis der Anwendung dieser „veränderten Mittel bei Einhaltung jener Grundgesetze“ von den einfachsten bis zu den höchsten Sozialgebilden, also von den Horden und Stämmen zu den Staaten und Kulturkreisen. Auf diese Weise gibt Ratzenhofer der „Lehre von den Sozialgebilden“ den ihr fehlenden philosophischen Unterbau und legt das individuelle Leben der Lehre von den Wechselbeziehungen der Sozialgebilde zu Grunde. Der Übergang von der Betrachtung des Individuums zu den Sozialgebilden erfordert zunächst eine methodologische Bemerkung. Auch Ratzenhofer bedient sich hie und da der Analogie, die bekanntlich nach den nicht gerade glücklichen Anwendungen durch die „organische“ Schule der deutschen Staatsrechtslehrer, später durch Lilienfeld und Schäffle, keine wissenschaftliche Zukunft zu haben schien. Nun, Ratzenhofer rehabilitiert sie teilweise doch in einer so geistreichen und scharfsinnigen Art, daß auch die entschiedensten Gegner

der Analogieen stutzig werden müssen. Freilich geht er subtiler, man möchte beinahe sagen, raffinierter zu Werke, als seine Vorgänger. Das Vorhandensein von Analogien in allen Gebieten der Erscheinungswelt scheint Ratzenhofer dadurch begründet, daß es „im Ursprung der sozialen Welt aus der organischen und in ihrem Zusamenhange mit der anorganischen im Wege des Stoffwechsels liegt, daß die allgemeinen Eigenschaften der Körper ihre entsprechende Anwendbarkeit auf Sozialgebilde haben müssen“ (S. 91). Daraus folgt der scheinbar paradoxe Satz, daß „die Hauptgesetze der Chemie in entsprechender Auffassung auch soziologische Gesetze sein müssen.“ Aber in der näheren Ausführung verliert dieser gewagte Satz alles Paradoxale, er wird nicht nur einleuchtend, sondern fast selbstverständlich. „Die Chemie hat die Gesetze aufgedeckt, nach denen die bei unserer beschränkten Einsicht scheinbar einfachen Stoffe sich verbinden oder trennen. Die Affinität der Elemente liegt wahrscheinlich in dem Wesen der in ihnen wirkenden Urkraft. So wie diese in der sozialen Welt das Streben zeigt, den höher entwickelten Organismen die Herrschaft über die niederen zu verleihen, so giebt sie auch den innigeren Verbindungen durch nachhaltigere Wirkungen den Vorzug gegenüber einem flüchtigen Zusammenhang. Die Element-Atome verbinden sich in einem festgestellten Gewichtsverhältnis .... Die Verwandtschaft der Elemente, die größere oder geringere wechselseitige Affinität oder deren Abneigung gegen gewisse Verbindungen sind Erscheinungen, die den Leidenschaften im sozialen Leben, Liebe und Haß, nicht bloß ähnlich, sondern mit ihnen ursächlich identisch sind. Bedenken wir, daß der Stoffwechsel die Ursprungserscheinung aller menschlichen Beziehungen nach außen ist, so scheint es klar, daß mit der Zeit die ganze Reihenfolge der Ursachen und Wirkungen von der chemischen Anziehung und Abstoßung bis zur Liebe und zum Haß im menschlichen Bewußtsein und in der menschlichen Gesellschaft aufgedeckt wird .... Die Soziologie zeigt, daß die Wechselbeziehungen der Menschen, ihre Vereinigungen sowie ihre Gegnerschaften, auf dem Drang nach jenem Stoffwechsel

beruhen, der für die Erhaltung des Menschen unentbehrlich ist. Die Ernährungfragen sind die wesentlichsten Anlässe aller sozialen Bewegungen und selbst die elementarsten Gesellschaftsverbände, wie die Ehe, können ohne Beziehungen zum erhaltenden Stoffwechsel nicht gedacht werden. Alle Beschränkung oder Entziehung des notwendigen Stoffzuflusses ruft im sozialen Leben Gegnerschaft und Haß hervor. Was einer dauerhaften chemischen Verbindung im Wege steht, was sich also zwischen die im Wege der Atome liegende Stoffvereinigung einschiebt und ihr entgegenstellt, wird ausgeschieden; Bikarbonate ruhen nicht eher, als bis sie Karbonate geworden sind. Sobald ein Element in einer Verbindung einen festeren Zusammenhang gewinnen kann, verläßt es bei entsprechender Berührung sein bisheriges Verhältnis und tritt unwiderstehlich in das neue. Der Sauerstoff der Überverbindungen verläßt seinen Zusammenhang, sobald er mit einem Stoff in Berührung kommt, mit dem er eine dauerhafte Verbindung eingehen kann. Die Unwiderstehlichkeit solcher Verbindungen ist soziologisch lehrreich. Der Wechsel des sozialen Verbandes, die Kräfteverschiebungen im politischen Parteileben sind identische Erscheinungen. Wie Explosivstoffe um so heftiger wirken, wenn ihnen der Raum entzogen wird, den die angestrebte neue Verbindung nach der Explosion braucht, so wird ein notwendiger sozialer Vorgang sich um so heftiger vollziehen, wenn seine Verhinderung versucht wurde' (S. 92).

An diesem Beispiel mag man ersehen, wie Ratzenhofer die Methode der Analogie handhabt. Die Treffsicherheit des Vergleiches ist so groß, daß man, trotz aller begründeten Voreingenommenheit gegen die Methode nicht umhin kann, sich zu fragen, ob hier blos zufällige Ähnlichkeiten vorliegen oder nicht vielmehr eine Wesensidentität der Vorgänge existiert. Letzteres nimmt Ratzenhofer an, indem er diese Identität auf die „Urkraft" zurückführt, die auf allen Naturgebieten in wechselnden Formen ihrem „Vervollkommnungstreben" treu bleibt. Er überschreitet danach die Kluft, die bisher zwischen organisch-individuellem und sozialem Leben gähnte, sicher und

so ruhig, als ob er sich auf ebenstem Terrain und auf fortlaufenden Wegen aufwärts bewegte.

Die erste Erscheinung, die ihm hier entgegentritt, ist die Verschiedenheit der einzelnen Sozialgebilde, zunächst als Vielheit der Rassen sich äußernd. Die Frage des Mono- oder Polygenismus umgeht er. „Über das Entstehen der Gattungen und Arten organischer Geschöpfe“ meint er, „bestehen zwei Hypothesen, wovon eine auf Überlieferung beruht und die andere auf wissenschaftlichen Forschungen .... man ist sich nicht klar, ob man die Entwicklung des organischen Lebens aus einer Urform oder mehreren verschiedenörtlichen Entstehungen organischer Urgeschöpfe annehmen soll“ (S. 101).

Für die Tatsache des sozialen Lebens ist ihm jene Entstehungfrage von geringerer Bedeutung. Dieses „soziale Leben ist eine Erscheinungform im Entwicklungsprozeß der bewußten Geschöpfe überhaupt, es ist, gleich der physiologischen Funktion des Individuums, die Kollektivaktion Vieler zum Zweck des Stoffwechsels .... Die Gesetzeseinheit für die Entstehung individueller und sozialer Arten besteht also in ihrer Relation mit den Lebensbedingungen, daher auch für beide nicht der Entwickelungsursprung, sondern die Lebensbedingungen während dieser Entwicklung maßgebend sind; denn die Urkraft wirkt und differenziert mit ihrem bedingten Vervollkommnungstreben in den Individuen und sozialen Gebilden derart, daß sie die Verhältnisse der Umgebung oder Vorstellungswelt interessengemäß ausnützen“ (S. 103).

„Die lokalen Lebensbedingungen scheiden durch ihre Wirkungen die Menschen in viele Gesellschaften, innerhalb deren sich die natürlichen Wechselbeziehungen erfüllen .... *Ähnlich der kosmischen Ordnung ist die Gesellschaftsordnung ein Resultat der sich bekämpfenden Kräfte.* Untrennbar von dieser Welt- und Gesellschaftsordnung ist die Unterwerfung des Schwächeren durch den Stärkeren, wenn sie sich in ihrem Streben nach Anpassung begegnen. Es ist dies jenes Vernichtungsgesetz, dem wir bereits in der kosmischen Welt begegnet sind und auf welchem die bedingte Vervollkomm-

nung des organischen Lebens beruht.“ Dieses „Vernichtungsgesetz“ waltet unerbittlich auf allen Gebieten der Natur, also auch auch auf sozialem.

„Daß die Himmelskörper zu einem langsamen Aufgehen des einen in dem anderen bestimmt sind, daß in der unorganischen Welt die Bildung eines Stoffes die Zerstörung anderer bedingt, daß die Pflanzen durch Verzehrung von Kohlenstoffverbindungen und gewissen Salzen leben und daß die Tierwelt die Pflanzen und auch andere Tiere verzehrt: dies ist die mildeste Form, in der das Vernichtungsgesetz zur Geltung kommt. Die Vernichtung erhält erst eine für bewußte Geschöpfe furchtbare Form durch den Kampf der Organismen gleicher Art um ihre Ernährung. Hier handelt es sich um die Eroberung und Behauptung geeigneter Nährstoffe für die eigenen Zwecke; die Lebensbedingungen müssen also den konkurrierenden Mitgeschöpfen entzogen werden. Dieser Kampf ums Dasein, streng genommen nur der organischen Welt eigen, ist in erster Linie der überquellenden Schöpfungskraft zuzuschreiben, indem diese stets mehr Geschöpfe hervorbringt, als den Lebensbedingungen im unmittelbaren Bereiche des bedürftigen Individuums entspricht“ (S. 105).

Damit gelangt Ratzenhofer mitten in das Getriebe der Kämpfe heterogener Sozialgebilde [1]). Heute treten uns solche Kämpfe teils als Völkerkämpfe entgegen, wenn sie von den einheitlichen Organisationen der Völker, d. h. den Staaten, teils als soziale Kämpfe, wenn sie im Inneren der Staaten von den sozialen Bestandteilen unter einander geführt werden. Ratzenhofer's „Vernichtungsgesetz“ aber dürfte in physischem Sinne heutzutage nur ausnahmeweise und teilweise (im Kriege) zur Geltung kommen: in der Regel tritt nur Beschränkung und Einengung der Lebensbedingungen feindlicher Gruppen ein. Und insofern ist es richtig, daß „das Vernichtungsgesetz des

1) Ich bezeichnete diese Kämpfe kurz als „Rassenkampf“ (in meinem so betitelten Buche 1883), ohne daß ich dabei an den engsten Begriff der Rasse als genealogischer Einheit dachte, den ich vielmehr nur für eine uns ganz entrückte primitivste Entstehungsperiode des Menschengeschlechts auf Erden gelten lassen möchte.

Universums auch ein wichtiges, soziologisches Gesetz" ist und in letzter Linie auf dem notwendigen „Stoffwechsel" basirt. „Der Stoffwechsel macht die Vernichtung der Nebengeschöpfe unbedingt notwendig und alle Bewegungen in der Gesellschaft haben die Sicherung des Stoffwechsels und die hierdurch bedingte Bedrohung oder Vernichtung der Koexistenzen zum Ausgangspunkt oder Endziel" (S. 107).

Die Darstellung der „Sozialgebilde" und der Formen, die in und zwischen ihnen der „Kampf ums Dasein" annimmt, ergibt Folgendes: das primitivste Gebilde ist die Horde, schon auf höherer Entwicklungsstufe steht der Stamm. „Durch Unterwerfung eines Stammes durch den andern" entsteht der Staat. Nur in der Horde bestand allgemein „individuelle Gleichheit", obwohl schon dort sich ein „Streben nach Überlegenheit" entwickelt und so „der verschiedene Wert der Individuen" hervortritt.

„Die Störungen durch die Ansprüche überlegener Individuen gedeihen bis zu einer gewissen Höhe, worauf die Differenzierung der Gemeinschaft in mehrere eintritt." Das ist das alte Schema der Entstehung der Vielheit von Stämmen aus der Differenzierung von Horden und der Heterogenität der Stämme durch allmähliches Auseinandergehen und Differenzierung aus dem ursprünglich Einen und Einheitlichen. „Durch den Zerfall der Horde in Hordengruppen hat sich aber eine höhere Ordnung entwickelt, der Stamm" [1]).

## Die Wechselbeziehungen der sozialen Gebilde.

§ 133. In der Darstellung des sozialen Entwicklungsprozesses, der aus den gegenseitigen Wechselbeziehungen der sozialen Gebilde hervorgeht, hält sich Ratzenhofer eben so fern von einseitiger Betonung der Differenzierung wie von übertriebener Veranschlagung der Amalgamierung. Er betont vielmehr

[1]) Die entgegengesetzte Ansicht begründe ich in meinem „Allgemeinen Staatsrecht" (Innsbruck 1897), S. 85 ff., doch kann diese vielleicht nie zu lösende Frage getrost zurückgestellt werden: die Hauptsache ist ja eben die tatsächliche Vielheit der heterogenen Sozialgebilde, deren Wechselbeziehungen durch ihre Verschiedenheit bedingt sind, ohne Rücksicht auf deren Entstehung. Mit diesen Wechselbeziehungen hat es die Soziologie zu tun, nach meiner Ansicht ausschließlich, nach Ratzenhofer nur zu einem Teile. L. Ward's Ansicht darüber s. ob. S. 420.

den „steten Wechsel von Differenzierung und Vergesellschaftung" und wird darin durch zahlreiche Tatsachen der Geschichte und der täglichen Lebenserfahrung unterstützt. Schon „die Horde, ihre Gruppen und die Stämme" sind fortwährend in einem solchen Wechsel begriffen.

„Die Ernährung mit ihren Störungen differenziert die Gemeinschaft; Hilfeleistung und Schutzbedürfniß vergesellschaften früher getrennte Gruppen, während die Geschlechtsbeziehungen der Einzelnen im ganzen Stamme soziale Vereinigungen herbeiführen. Individualinteressen und Sozialinteressen, in stetem Wechsel wirksam, führen die Haupterscheinungen des sozialen Prozesses herbei; sie enthalten auch in sich das leitende Prinzip für die ordnende Sitte; denn so verschiedenartig die Auffassung über Verpflichtungen, über gut und böse, über billig und unbillig sein kann, so bleibt doch stets grundlegend für das Ethos, daß aus den Individualbestrebungen das sittlich Verwerfliche und aus den sozialen Trieben das sittlich Wohltätige hervorgeht. Auf dem Wege der Sozialisierung findet sich das Gemeinnützige, und auf dem Wege der Individualisierung vorwiegend das Gemeinschädliche" (S. 129).

Trotzdem ist Ratzenhofer gezwungen, den Ausgangspunkt des sozialen Prozesses darin zu erblicken, daß sich „zwei individuell verschiedene primitive Gemeinschaften im Raum begegnen und um ihrer Erhaltung willen in einen Gegensatz treten, dessen Hauptmerkmal wohl darin zu suchen sein dürfte, daß zwischen solchen Gemeinschaften entweder nie eine direkte Blutsverwandtschaft bestand oder daß deren Spuren verwischt sind" [a]).

Und zwar habe „bei Begegnung nicht zu verschiedenartiger Stämme die Scheu vor dem Kampfe vorgewaltet" und es scheine, daß unter „Aufrechthaltung der Kampfscheu im Allgemeinen die Bevölkerung der Erdoberfläche in Urzeiten sehr weit gediehen" sei, wobei „das beschränkte Interesse einer friedfertigen Grundanlage auch alle Entwicklung hemmt, insbesondere die soziale" (S. 135).

Eine Betrachtung der „ethnologischen Verhältnisse der Erde zeigt, daß „im Allgemeinen die Naturvölker der schwarzen und

der braunen Rasse angehören.... die Kulturvölker hingegen der weißen und der gelben." Ohne Zusammenhang mit ihnen steht die rotbraune Rasse da, deren „ethnologische Einheit die Einheit des Menschengeschlechts überhaupt" zu verneinen scheint.

Von den ersten vier Rassen findet die weiße und die gelbe in der gemäßigten Zone „eine nervenanregende Wirkung des Klimas und hinreichende Ernährung, wenn sie der Natur mit Tatkraft abgerungen wird. Diese Umstände veranlassen zur Arbeit, zum Aufsuchen der besten Lebensbedingungen" (S. 138).

Auf diese Weise „entwickelt sich der Wandertrieb", dem „die Ernährung durch die Viehzucht und durch die Jagd eigentümlich ist." „Stämme, die auf ihren Wanderungen auf besonders fruchtbare Flußgebiete, oder an die Meere stießen, wurden seßhaft" und begannen „den Ackerbau zu entwickeln." Auch „die Pflanzennahrung, ersichtlich die ursprünglichste des Menschen, welche auch seinen den Kampf vermeidenden Grundanlagen entspricht, dürfte Stämme, welche primitiver Entwickelung noch nicht völlig entwachsen sind, zum Ackerbau veranlaßt haben" (S. 139).

Danach sind es „drei Erscheinungen, die bei den Nordrassen (der gelben und weißen) durch Wechselwirkung die Quelle höherer sozialer Entwicklung wurden: der Ackerbau, die Jagd und die Viehzucht, betrieben in riesigen, klimatisch begünstigten Räumen unter den verschiedenartigsten individualisierenden Lokalverhältnissen." An diesen Ackerbaubetrieb knüpft Ratzenhofer die Entstehung der ersten „Organisation der Gemeinschaft." „Damit die Menschen sich einem stadienweise verlaufenden Arbeitszwecke hingeben können, ist eine Organisation der Gemeinschaft nötig, welche die Einzelnen Wirtschaftszwecken untertan macht. Die Gemeinschaft bedarf eines gewissen Herrschaftsverhältnisses, weil der Wirtschaftszweck erst durch Organe der Ordnung gesichert ist. Die freie, ungezwungene Idylle der Horde hört auf.... Die Ungebundenheit und Naivetät, mit denen sich das soziale Leben in der Horde ohne bindende Rechte und Pflichten erfüllt, weichen einer Gebundenheit der Pflichten und Billigkeitsforderungen...." (S. 140).

Als nächst höheres Sozialgebilde über der Horde und über dem Stamme entsteht die Gemeinde, die als die „seßhafte, zu sozialer Ordnung verpflichtete Stammesgruppe" erklärt wird. Diese „patriachalisch geordnete wirtschaftlich kommunistische Gemeinde", die „mit den anstoßenden Gemeinden in denselben Wechselbeziehungen lebt wie einst die Horden, Gruppen und Stämme", hat zur Voraussetzung, daß „der ursprünglich kampfscheue Grundzug der Menschen anhält." Noch vor dem durch die Gewalt begründeten Staate, lediglich „in Folge der Kultur entsteht als Recht der Arbeit der Besitz von Grund und Boden"; so wäre die ursprüngliche Besitzergreifung Chinas „durch den ältesten Teil seiner Bevölkerung zuerst friedlich erfolgt und die Menschen hätten sich kampfscheu den gefundenen Lebensbedingungen ergeben", doch sei das nur eine Hypothese, da „die patriarchalische Gemeinschaft in ihrer Ursprünglichkeit" nirgends mehr „angetroffen wird."

In dieser ursprünglichen Gemeinde waltet schon „das soziologische Gesetz, daß der Mensch nach seiner Naturanlage die Arbeit zu übertragen strebt" und daß nur „der Zwang seiner Interessen ihn veranlaßt, zu arbeiten." Daraus entstünde „die Notwendigkeit der Herrschaft" und der pater familias hätte die erste Herrschaftsrolle gespielt [b]).

Mit dem Entstehen der Familie wäre dann „ein neues Prinzip in das soziale Leben eingetreten. „Die Dienstbarmachung des Mitmenschen, welche sich in allen weiteren Entwicklungsformen parallel laufend mit der Ernährung, Vermehrung, dem Herrschaftsverhältnis und Grundbesitz als Beweggrund für die wichtigsten sozialen Erscheinungen zeigen wird" [c]).

a) Daraus geht hervor, daß der erste Anstoß zum sozialen Prozesse von dem Zusammentreffen mindestens zweier heterogenen Horden, Stämme oder sonst welcher Gruppen herrührt, von denen die eine die andere bezwingt und ihren Zwecken dienstbar macht. Nur läßt Ratzenhofer im Dunkeln, wie es naturgesetzlich zu einem solchen Zusammentreffen kommt. Denn gehen wir von einem Schöpfungherde — sagen wir: von einer Urhorde — aus, so müssen wir schon „Differenzierungen" zu Hilfe nehmen, um zu der angeb-

lichen Ur-Tatsache, nämlich zum Aufeinandertreffen der „zwei individuell verschiedenen primitiven Gemeinschaften im Raume“ zu gelangen. Ich habe nun mehrfach die Ansicht ausgesprochen[1]), eine solche Annahme leide an dem Widerspruch, daß der soziale Prozeß bis zum Zusammentreffen der zwei primitiven verschiedenen Gemeinschaften im Wesentlichen Differenzirung, von da an aber eine fortschreitende Sozialisierung gewesen sein solle. Ich konnte es mir nicht erklären, warum die Natur, von der auch Ratzenhofer aussagt, daß sie sich nicht „grundsätzlich ändere“, wenn sie seit der Entstehung der ersten Horde differenzierend gewirkt hat, nun plötzlich Kehrt machen und den entgegengesetzten, sozialisierenden Weg einschlagen sollte. Um diesem Widerspruch zu entgehen, habe ich mich in meinem „Rassenkampf“ für den „Polygenismus“ entschieden und ließ die „verschiedenen primitiven Gemeinschaften“ (Horden) sich von allem Anfange an so bekämpfen, wie sich Stämme und Völker noch heute in der ganzen Welt bekämpfen. Auch Ratzenhofer war noch in seiner „Politik“ geneigt, diesen polygenistischen Standpunkt gelten zu lassen. In der „Soziologischen Erkenntnis“ aber, meint er, daß die polygenistische Hypothese „nach den paläontologischen und zoologischen Forschungen .... keine Wahrscheinlichkeit für sich habe, sondern es scheine die Abstammung der Menschen von einem ausgestorbenen Anthropoiden, dessen Gattungverwandte noch in Zentralafrika und auf den Sunda-Inseln vorkommen, annehmbar“ (S. 130).

Ich will es dahingestellt sein lassen, ob eine solche Entstehungsart des Menschengeschlechtes die polygenistische Hypothese nicht viel mehr bekräftigt als widerlegt; jedenfalls hält Ratzenhofer heute die Frage, ob Monogenismus oder Polygenismus als Ausgangspunkt für die Soziologie anzunehmen sei, für irrelevant. Er erklärt etwas resigniert, daß, „streng genommen, in der Frage nach der Abstammung des Menschen nichts enthalten sei, was die soziologische Erkenntnis zu fördern vermöchte. Die Erforschung der Ursprungserscheinungen hat überhaupt nicht jene Bedeutung für die Soziologie, welche ihr vielfach beigelegt wird. Gewiß liegt es in ihrem Wesen, daß wir unsere Einsicht über den Ursprung des Menschen und die ersten sozialen Erscheinungen möglichst erweitern; aber für die soziologische Erkenntnis an sich ist das Fehlen jener Einsicht kein Hindernis; denn die Tatsachen, die die lebende Gesellschaft und die bisherige Erforschung anführen, reichen darum hin, die soziologische Gesetzmäßigkeit er-

---

1) Vgl. insbesondere mein „Allgemeines Staatsrecht“ (Innsbruck 1897), S. 85. § 31: Der genealogische Irrtum.

mitteln zu können, weil diese, wie wir wissen, an die allgemeine Naturgesetzlichkeit und nicht an die entwicklungsgeschichtliche allein anschließt" (S. 131). Dieser Erklärung kann man insofern beistimmen, als doch Ratzenhofer selbst, trotzdem er diese Frage ganz zurückstellt, Bedeutendes für die soziologische Erkenntnis leistet.

Für die polygenistische Hypothese als Grundlage einer soziologischen Erklärung des Staates können folgende Argumente gelten. Wenn die Vielheit der erfahrungsgemäß seit dem Aufdämmern historischer Zeiten vorhandenen heterogenen Gemeinschaften, deren feindliche Wechselbeziehungen den sozialen Weltprozeß einleiten, aus einer einheitlichen Urhorde (um von einem Urpaare nicht zu sprechen) durch allmähliche Differenzierung entstanden wäre, so bleibt die plötzliche Umkehr der seit dem Anbeginn des Menschengeschlechts wirkenden Naturkraft immerhin etwas rätselhaft. Denn die „zwei primitiven verschiedenen Gemeinschaften", deren Zusammentreffen den sozialen Weltprozeß einleitet, treten uns überall auf dem großen Schauplatz der Menschheitsgeschichte von allem Anfang an in den durch verschiedene tellurische, klimatische und geographische Einflüsse heterogen veranlagten primitiven Horden entgegen. Der soziale Prozeß scheint daher nicht erst seinen späten Anfang nach Beendigung der Differenzierung genommen, sondern sich von jeher zwischen den heterogenen Horden und Gruppen abgespielt zu haben. Für einen Naturprozeß, scheint ja die Annahme gewagt, daß er wie ein Theaterstück, von einem bestimmten Zeitpunkt an beginne, nachdem sich erst hinter den Kulissen die Schauspieler durch „Differenzierung aus der einheitlichen Horde" in ihre Rollen hineingefunden haben? Einleuchtender wäre ja, wenn wir es, wie es ja auch Ratzenhofer annimmt, überhaupt mit einem Naturprozeß zu tun haben, anzunehmen, daß er nicht begonnen, als der historische Vorhang aufging, sondern, daß die bei ihrer ersten Menschwerdung schon differenten Horden beim Zusammentreffen ganz so auf einander losgestürzt seien wie heutzutage Russen und Japaner und vor nicht langer Zeit noch Bayern und Preußen, die ja auch nicht Produkte einer Differenzierung aus einem fabelhaften „Urgermanentum", sondern von Haus aus heterogene Elemente sind. Übrigens bildet ja die oben S. 419-421 dargelegte Ansicht Lester Ward's eine gute vorläufige Vermittlung zwischen der monogenistischen und polygenistischen Hypothese.

b) Eine solche Ableitung erinnert an die Naturrechtslehre, ist aber mit den allgemeinen soziologischen Gesetzen schwer in Einklang zu bringen. Ich habe in meinem „Rassenkampf" und in meiner

„Soziologie“ von der Annahme einer friedlichen Entstehung des Rechts und der Herrschaft Abstand genommen und Recht und Herrschaft nur aus dem Zusammentreffen heterogener Horden bei Anwendung von Gewalt, erklärt (s. meine „Soziologischen Essays“ Was ist Recht?) Meine Erklärung erschien einem weit verbreiteten Empfinden allzu schroff. Ratzenhofer läßt dem auch bei ihm im Wege der Gewalt entstandenen Staate doch wenigstens eine Friedensperiode voraufgehen. Es ist nicht meine Sache zu entscheiden, wer von uns das Richtigere getroffen hat.

c) Mein „Allgemeines Staatsrecht“ vertritt die entgegengesetzte These, nämlich, daß die Familie erst nach der Dienstbarmachung der Mitmenschen, d. h. nach der Gründung des Staates, und zwar als ein staatliches Institut entstanden sei, und ich kann mich außer auf historische und ethnologische Tatsachen auf Aristoteles berufen, der gerade mit Bezug auf die Familie als einen Bestandteil des Staates den Ausspruch tat, daß „das Ganze früher sei als der Teil.“ Wenn aber Ratzenhofer seine friedliche Konstruktion bis auf den Adel erstreckt und ihn aus den Familien herauswachsen läßt, die im Stamme allmählich durch das Patriarchat in eine bevorrechtete Stellung eingerückt sind, so dürfte er all und jeden historischen Beweis schuldig bleiben, während die historischen Beweise dafür, daß der fremde siegreiche Erobererstamm zur Adelsklasse über die gewaltsam Unterworfenen sich aufschwang, eben so zahlreich sind wie die Staaten mit Adelsverfassung. Dabei erkennt Ratzenhofer selbst an, daß „im Nomadenstamme sich Anlagen entwickeln, die ihn dem friedliebenden Ackerbauern im Daseinskampf überlegen machen, — „es entwickeln sich in den Männern (des Nomadenstammes) die Anlagen für den Krieg und die Politik“ — und daß der „grundsätzliche Unterschied zwischen der Individualität des seßhaften und der des wandernden Stammes .... eine der nachhaltigsten Ursachen für die weitere soziale Entwicklung der Menschheit“ sei. Warum aber erst für die „weitere“ Entwicklung? Warum soll „der aggressive, gewalttätige Nomadenstamm“ dem „konservativen, friedliebenden, seßhaften Stamme“ erst später einmal entgegengetreten sein? Ist da nicht meine Annahme (Soziologische Staatsidee 1892) plausibler, daß von allem Anfang an unter den verschiedenen klimatischen und geographischen Bedingungen der zahlreichen Entstehungherde der Menschheit, diese verschiedenen Typen entstanden sind und durch ihren Zusammenstoß immer und überall dieselbe soziale Entwicklung angebahnt haben? Ratzenhofer läßt erst nach einer älteren Periode der Friedfertigkeit „der ganzen Menschheit sich ein kriegerisches Wesen bemächtigen.“ Aber heute noch wie vor Jahrtausenden gibt es friedfertige Völkerschaften

und kriegerische Stämme: „dieselbe Natur, die wir im Raubtier kennen“, ist teilweise noch heute nicht allen Menschen eigen, ist dagegen einem Teile von Anfang an eigen gewesen. Die Menschen sind nicht eines schönen Tages aus Lämmern zu Raubtieren geworden: das verträgt sich nur mit der Mythe vom Goldenen Zeitalter. Es hat vielmehr immer gutartige Lämmer und reißende Raubtiere unter den Menschen gegeben: ganz so wie heute auch. Leider beruht gerade auf diesem Gegensatz bisher aller Kulturfortschritt. Wird das je anders werden?

## Staat, Kulturkreis und Menschheit.

§ 134. Auf welche Weise der Gegensatz zwischen Schafen und Raubtieren, um bei der bündigsten Formel zu bleiben, die ganze Entwicklung der Kultur eingeleitet und gefördert hat: das schildert Ratzenhofer in den Abschnitten seines Werkes über die „höheren Sozialgebilde.“

„Die soziale Entwicklung erhält erst einen tieferen Impuls, wenn ein wandernder Stamm Seßhafte besiegt und diesen Sieg nur zu deren Unterwerfung in ihrem eigenen Wohnsitz ausnützt.“ Diese Grundwahrheit aller Staatswissenschaft, über die die juristischen Staatsrechtslehrer gewöhnlich ein tiefes Schweigen beobachten, bildet bei Ratzenhofer den Ausgangspunkt zur Darstellung der sozialen Entwicklung des Staates. Er schildert nämlich die Folgen dieser Tatsachen. „Es entsteht aus zwei Gemeinschaften eine; der siegende Stamm vernichtet den unterworfenen; aber nicht materiell, sondern nur politisch.“ Trotzdem bleibt „der unterworfene Stamm als soziale Individualität bestehen“, als „untere Schicht der Gesellschaft. Die soziale Ungleichheit wird zur ordnenden Institution. Die Unterworfenen werden zu Sklaven oder wenigstens zur arbeitenden Bevölkerung, während die Sieger eine bevorrechtete Stellung einnehmen“ (S. 157). Jedem, der die Geschichte der Staaten kennt, müssen diese allgemeinen Sätze Ratzenhofer's als selbstverständlich erscheinen. Und doch muß es auffallen, daß man sie dort vergebens sucht, wo man sie unbedingt finden müßte: in den Lehrbüchern des allgemeinen Staatsrechts und in den „nationalen“ Geschichts-

werken. Diese Sätze werden nämlich in ihrer Allgemeinheit von den Staatsrechtslehrern und „nationalen“ Historikern nicht zugestanden, mindestens für das eigene Volk immer abgeleugnet. In Deutschland gesteht man die Richtigkeit dieser Sätze für Indien oder Griechenland, aber nicht für Deutschland zu. In Polen wollten die nationalen Historiker von einer solchen Entstehung eines Volkes und Staates nichts wissen, sie wenigstens für Polen nicht zugeben. Und weil man diese Thesen immer auf die eigene Nation anzuwenden sich scheute, so bestritt man ihre Allgemeinheit und ließ sie als allgemeine Wahrheiten der Staatswissenschaft nicht gelten. Ratzenhofer aber lehrt uns, daß in der Urgemeinschaft „individuelle Ungleichheit herrscht, weil sie aus Stämmen verschiedener Herkunft zusammengesetz ist.“ „Es herrscht soziale Ungleichheit, weil sich die Sieger von den Unterworfenen sowohl der Sitte als den rechtlichen Ansprüchen nach unterscheiden“ (S. 158). Wenn man also z. B. von der Freiheit der „Urgermanen“ erzählt, so sind wir von dem Standpunkt der Soziologie aus berechtigt zu fragen, ob man darunter die Herrschaft der Raubtiere oder die Sklaverei der Schafe versteht?

Im Unterschiede zu den „Gemeinschaften der primitiven Vorzeit“ werden im Staat, also auch schon in der kleinsten auf Unterwerfung basierten Gemeinschaft, die „Wechselbeziehungen der Menschen“ durch „das Interesse der Mächtigen“ geordnet und zwar besorgt diese „Ordnung“ das „durch die allseitig entstandene Ungleichheit an die Stelle der ordnenden Sitten und Gebräuche“ getretene „Recht.“ „Die durch Unterwerfung und Herrschaft gegliederten und vermischten Stämme“ aber „bilden eine neue Gemeinschaft, ein Volk.“ „Der Staat stellt sich in diesem Überblick als ein soziales Verschmelzungsprodukt divergierender Bestrebungen primitiver Gemeinschaften dar. Dem kulturtreibenden seßhaften Stamm tritt der im Kampfe überlegene, kulturell tieferstehende Nomadenstamm sieghaft entgegen; die Dienstbarmachung des ersteren ist der Zweck des letzteren und aller politische Kampf in diesem Staate ist sodann der Veränderung dieses Herrschaftsverhältnisses zugewendet.“

Da eine solche den Tatsachen einzig und allein entsprechende Auffassung des Staates von der durch Jahrhunderte herrschenden zünftigen Staatslehre fern gehalten blieb, mußte sie zum Bankrott derselben führen, den schon vor dreißig Jahren für die in Deutschland „herrschende Staatsweisheit" Konstantin Frantz und sodann Schäffle konstatierten [1]). Seitdem ist aber auch das „Allgemeine Staatsrecht" in Deutschland ganz unproduktiv und hat keine Leistungen mehr aufzuweisen. Wie sehr da eine solche Auffassung des Staates wie die Ratzenhofer's umwandelnd und verjüngend auf Staatswissenschaft und Geschichtschreibung einwirken könne, liegt auf der Hand. Denn die Geschichtschreibung wird einmal aufhören müssen, die grundlegenden Tatsachen der europäischen Staatengeschichte zu verdrehen, oder diplomatisch zu verschweigen, wo doch die ganze seitherige Entwicklung dieser Staaten und ihre bis heutzutage bestehende Struktur nur aus diesen grundlegenden Tatsachen erklärt werden können [2]).

Sehr originell und, wie mir scheint, sehr treffend ist Ratzenhofer's Auffassung des „Kulturkreises." Man hat bisher bei diesem Wort an eine Vielheit von Nationen gedacht, deren Kultur auf annähernd gleichen Grundlagen beruht, und in diesem Sinn oft von einem „europäischen Kulturkreis" im Gegensatz zum „orientalischen" gesprochen. Ratzenhofer scheint den Begriff „Kulturkreis" enger zu fassen und dabei an Gruppen von Völkern und Nationen zu denken, die einem Sprachstamm angehören, also in Europa z. B. an einen romanischen, germanischen und slavischen Kulturkreis. Ihn basiert er nun auf die Tatsache, daß noch vor der Entstehung der Staaten „über einem gleichgearteten Landstrich" in Folge gleicher „Lebensbedingungen", die „der Hauptsache nach an dem Wohnsitz haften", „eine gleichgeartete Besorgung .... der Ernährung, der Organisierung der Familie und der öffentlichen Herrschaft sich ergab" (S. 177). Als später die staatengründenden „Hirten- und Jagdstämme" in die verschiedenartigen Kulturgebiete ein-

---

[1]) K. Frantz: „Der Bankrott der herrschenden Staatsweisheit" 1874. Schäffle gelegentlich einer Rezension in der Zeitschr. für die ges. Staatswissenschaft.

brachen, wurden diese Gebiete wohl politisch zerrissen, behielten aber ihren hauptsächlich in der einheitlichen oder verwandten Sprache sich äußernden Kulturzusammenhang. Daher ist „wie vor dem Werden des Staates, so auch nachher, über dessen Grenzen hinweg, der Kulturkreis das Gebiet zusammenwirkender Entwicklung.“ Das Vorhandensein eines solches Kulturkreises „ist dem Staat als Machtorganisation stets gefährlich gewesen“, weil es „das innere Bedürfnis der Abgeschlossenheit des Staates auflöst und durch soziale Beziehungen auf Erweiterung der politischen Schranken und Herrschaftverhältnisse“ hinweist. Ich glaube, daß Ratzenhofer bei diesen Ausführungen zunächst wohl an Deutschland und dessen Übergang von der Kleinstaaterei zum Einheitstaat dachte; doch hat seine Auffassung gewiß auch eine allgemeinere Bedeutung und würde eine viel weitergehende Anwendung zulassen. Man bedenke nur, daß es in Europa große Gebiete gibt, an denen gewisse Sprachen als Kulturträger so unzertrennbar zu haften scheinen, daß sie allen mit dem Aufgebot der größten Machtmittel ins Werk gesetzten Ausrottungsversuchen Trotz bieten: und der Gedanke von „Kulturkreisen“, die „der Hauptsache nach an den Wohnsitzen haften“, wirkt dann wie eine plötzliche Erleuchtung. Es streift allerdings ein bischen an Mystik, einen solchen untrennbaren Zusammenhang zwischen „Wohnsitzen“ und der in ihnen seit vorstaatlichen Zeiten herrschenden, in der eigenen Sprache sich äußernden Kultur anzunehmen; doch läßt sich dieser Gedanke nicht so leicht abweisen.

Aus dieser Auffassung der „Kulturkreise“ würde sich aber ergeben, daß sie nicht gerade ein höheres durch die Staaten erzeugtes Sozialgebilde sind, das etwa vom Staate zum Menschheitskreis hinüberleitet, sondern naturwüchsige Sozialgebilde, die der Staat in ihrer natürlichen Ausbildung und Ausgestaltung gewaltsam störte („gewisse Kulturgebiete wurden zerrissen“). Es würde sich also die Frage aufdrängen, ob bei einem solchen Sachverhalt diese Kulturkreise, wenn sie einmal zum Bewußtsein ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit gelangen, an den Staaten, die sie einst „zerrissen“ haben,

nicht Revanche üben und eine historische Korrektur vornehmen können?

Ich will diesen Gedanken nicht weiter verfolgen, da ich ihm nicht ganz zustimme und trotz der Tatsache, daß gewisse Sprachen an gewissen territorialen Gebieten unzertrennlich und unausrottbar zu haften scheinen, dennoch eher geneigt wäre, den Kulturkreis als durch eine in gleicher Richtung entwickelte staatliche Kultur erzeugte Gemeinsamkeit von Kulturinteressen aufzufassen, die allerdings durch die Nachbarschaft der Länder und den gegenseitigen Verkehr, jedoch nicht ohne Zusammenwirken mit dem Staate entstanden ist. Nach dieser Auffassung wäre dann der Kulturkreis ein durch den Staat bedingtes höheres Sozialgebilde, das vom Staate zur gesamten Menschheit hinüberleitet.

Auch Ratzenhofer denkt, nachdem er vom Staat und Kulturkreis gesprochen, an die „Menschheit", da er von der „Ausbreitung eines sozialen Hauptprozesses" über dieselbe spricht. Doch beschränkt er sich dabei auf die Vergleichung der einstigen Eroberung Europas und Ostasiens durch die „weißen und gelben Nomaden aus dem Inneren Asiens" und der Eroberung Amerikas, Australiens und Afrikas durch die Europäer. Der Unterschied liegt darin, daß jene Eroberung „in Horden, Stämmen, im weiteren Verlauf der Entwicklung auch in Völkern unter einem patriarchalischen Herrschaftsverhälnis" geschah, während die neuen Weltteile durch „Sendlinge bestehender Staaten" erobert werden. Doch gibt er für die Richtigkeit dieser historischen Aphorismen keine befriedigenden Beweise. Ist es denn undenkbar, daß aus Asien nicht ganze „Horden, Stämme und Völker", sondern eben so wie in der Neuzeit Europas, nur die überschüssige abenteuernde Bevölkerung nach Europa ging, um sich da ein besseres Dasein zu sichern, — ganz so wie die europäischen Konquistadoren und Kolonisten nach Amerika, Australien und heute nach Afrika gehen? Zwischen den Eroberungen der vorhistorischen Zeit Europas und den heutigen Kolonisationen der Europäer in den überseeischen Weltteilen scheint mir wesentlich nur der Unterschied, daß die

asiatischen Abenteuerer und Nomaden bei ihren Expeditionen nach Europa ihre wahren Absichten nicht zu verschleiern suchten; eine naivere Zeit gestattete ihnen, offen ihre Absichten zu verfolgen, während wir heute heimlich nach Diamantfeldern und Goldminen schielen, aber mit frommem Augenaufschlag beteuern, daß wir die armen Teufel in Afrika und Australien der Segnungen des wahren Glaubens und der europäischen Kultur teilhaftig machen wollen. Übrigens muß es unserem Europocentrismus zu Gute gehalten werden, wenn wir in den von Europa ausgehenden und heute nach allen Weltteilen gerichteten Kolonisationen „die Ausbreitung des sozialen Hauptprozesses über die Menschheit“ erblicken. In den Köpfen der „gelben Rasse“ dürfte wohl dieser Hauptprozeß sich anders spiegeln; und wer weiß, ob heute die Yankees sein Wesen nicht darin erblicken, daß das Sternenbanner allmählich die verschiedenen alten Wappenbilder aus allen Erdenwinkeln verscheuchen solle. Wie die „Menschheit“ selbst als quasi höchstes „Sozialgebilde“ ein unklarer und unfaßbarer Begriff ist, so ist auch ein sozialer „Hauptprozeß“, der sich „über die Menschheit“ verbreitet, wohl ein ewiges geschichtsphilosophisches Thema, dessen Verständnis uns aber auch Ratzenhofer trotz seiner „historischen“ Auffassung nicht erschlossen hat. Auch seiner Soziologie höchster Schluß ist, daß heutzutage „die Kulturkreise gleichsam unter sich in Machtbestrebungen getreten sind“, und daß „im allgemeinen Überblick gegenwärtig nicht mehr Stämme und Staaten, sondern die Rassen vor einem Kampf um die Verteilung der Herrschaft in der Welt“ stehen. Rassen? Was versteht Ratzenhofer darunter? Wenn man aus seinem ganzem auf der Hypothese des Monogenismus aufgebauten System schließen darf: ein Gemisch von aus ursprünglicher Einheit differenzierten Stämmen, die auf einem gemeinschaftlich besiedelten Kulturgebiet eine einheitliche Kultur angenommen haben. Das entspricht ja im Ganzen allerdings den Tatsachen und auch dem heutigen Stande der Rassentheorie: nur können leider diese Tatsachen unseren philosophischen Trieb nicht befriedigen, der für den „sozialen Haupt-

prozeß" nach irgend einer höheren Idee, irgend einer vernünftigen Ausdeutung drängt.

Ratzenhofer tröstet sich damit, daß trotz alledem „der soziale Prozeß, zwischen Kultur und Kampf schwankend, jenem Ausgleich sich nähert, der unter ordnenden Organisationen zur Befriedigung der widerstrebenden Interessen möglich ist." Ja, manchmal ist eben kein anderer „Ausgleich" „möglich" als ein solcher, wie wir ihn heute zwischen Rußland und Japan schaudernd miterleben. Da kann uns auch die soziologische Erkenntnis nicht helfen, sie will ja eben zunächst nur Erkenntnis sein und erhebt nicht den Anspruch die Welt zu verbessern.

a) Allerdings werden bei dieser Erklärung auch unter Soziologen gewisse Verschiedenheiten zu Tage treten, doch nur solche von untergeordneter Bedeutung. So möchte ich z. B. Ratzenhofers Erklärung der weiteren Entwickelung des Staates ausschließlich als der Folge ununterbrochener Differenzierung nur teilweise zustimmen; er sagt: „Weil der Staat mit seinem Entstehen bereits ein in sich differenziertes Gesellschaftsgebilde ist, weil ihm die Trennung in Herrschende und Dienende grundsätzlich innewohnt, so bedarf es nur einer fortgesetzten Einwirkung der entwickelnden Ursachen, der Blutliebe, des Brotneides und der Arbeitscheu, um die bestehende Differenzierung unbegrenzt auszugestalten" (S. 165). Nun ist aber der primitive Staat kein aus einer Einheit „differenziertes", sondern aus heterogenen Elementen „sozialisiertes" Gebilde und auch in seiner weiteren Entwicklung wirkt nicht nur die Differenzierung des Einheitlichen, sondern die Sozialisierung des Heterogenen. Das hat Ratzenhofer als allgemeinen Grundsatz des sozialen Entwicklungsprozesses schon selbst betont; er sollte diesen allgemeinen Grundsatz auch bei der Erklärung der weiteren Entwickelung des Staates festhalten. Eigentlich tut er es ja auch, wenn er von dem „Zuwachs fremder Gebiete und Stämme" als „wirksamstem Ferment" der Staatsentwicklung spricht: denn ein solcher Zuwachs ist doch eo ipso eine Sozialisierung und bahnt eine Amalgamierung an. Auch wenn Ratzenhofer von der „Entstehung einer Mittelschicht" zwischen den „Herrschenden und Dienstbaren" spricht, darf er doch nicht vergessen, daß diese „Entstehung einer Mittelschicht" ursprünglich ganz überwiegend nicht ein Produkt der Differenzierung, sondern der Sozialisierung (durch Einwanderung) war.

* * *

Gustav Ratzenhofer wurde am 4. Juli 1842 in Wien geboren. Er entstammt einem altwiener kleinbürgerlichen Kreise — ist also ein „echtes Wiener Kind." Sein Vater war Uhrmachermeister und der Sohn hätte ursprünglich das Gewerbe seines Vaters fortsetzen sollen. Dies bewahrte ihn jedenfalls vor der Lateinschule, die ihn am Ende gar der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät überliefert hätte, wo sein selbstständiger Geist leicht Schaden genommen haben könnte. Dagegen war es noch eine glückliche Fügung, daß er nach dem frühen Tode seines Vaters in die Unmöglichkeit versetzt, den gewerblichen Beruf fortzusetzen, die Soldatenlaufbahn ergriff. Er machte die österreichischen Feldzüge von 1859 und 1866 mit, lernte den Krieg aus eigener Anschauung kennen und alle Probleme des Staats- und Völkerlebens standen plötzlich hell und klar vor seinem jugendlichen Geiste, der an der Universität vielleicht von dem öden Wust juristischer Disziplinen denselben für immer abwendig gemacht worden wäre. In der langen Friedenszeit 1866—1879 konnte er dann durch Selbststudium reichlich den Ausfall der Gymnasial- und Universitätsstudien ersetzen und sich jene gediegenen wissenschaftlichen Grundlagen aneignen, auf die wir bei allen seinen soziologischen und philosophischen Untersuchungen wie auf tiefe Grundmauern stoßen, und wie sie in ihrer Vielseitigkeit aus keinem unserer üblichen Fakultätsstudien sich ergeben können. In diese Zeit fällt seine erste und zwar kriegswissenschaftliche Publikation: „Die taktischen Lehren des Krieges 1870/71." Dieser folgte das unter dem Pseudonym Renehr herausgegebene Werk „Im Donaureich" (1877) und sodann 1884 seine „Staatswehr", die bereits auf das Gebiet der Staatswissenschaft hinübergreift und in der Art der Behandlung des Stoffes wie auch schon im kernigen und lapidaren Stil den selbstständigen originellen Geist erkennen läßt. Mittlerweile hatte er auch Gelegenheit, im kriegsgeschichtlichen Bureau des Generalstabs durch Mitarbeit an dem Werke „Die Feldzüge des Prinzen Eugen" eingehende quellenmäßige geschichtliche Studien zu treiben. Als Generalstabsoffizier nahm er 1878/79 an der Okkupation Bosniens Teil, stieg in den 80er und 90er Jahren die militärische Stufenleiter bis zum Feldmarschalleutnant hinan, indem er dabei nacheinander die verschiedensten österr. Kronländer kennen lernte (stationierte in den 80er Jahren in Innsbruck, in den 90er in Lemberg), bis er Ende der 90er Präsident des Militärobergerichtes in Wien wurde, wo er auch (1901) in den Ruhestand trat. Seit 1893 ließ er in rascher Aufeinanderfolge seine erwähnten soziologischen und philosophischen Werke erscheinen, die ihm bald einen hervorragenden Platz in der vordersten Reihe der Denker an der Wende des 19. Jahrhunderts sicherten (O. Gramzov: Gustav Ratzenhofer und seine Philosophie, Berlin 1904). Über Ratzenhofer's Tod s. unten das Nachwort.

## Italien.

§ 135. Das wiedererstandene Italien erlebte im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts einen ungeahnten Aufschwung der Staatswissenschaft. Hier war der Zusammenhang zwischen politischer Freiheit und geistiger Entwicklung unverkennbar. Denn nicht die Vielstaaterei war das Unglück Italiens in seiner Zersplitterung und nicht die Einheit wurde die mächtige Triebfeder des Aufschwungs, vielmehr die Vieldespoterei, die Knechtung des Volkes durch die absoluten Regierungen ließ den freien Gedanken nicht aufkommen und die in dem geeinigten Italien begründete politische Freiheit brachte wie mit einem Zauberschlage den geistigen Aufschwung. Nationen müssen nicht durchaus geeint sein, müssen nicht durchaus unter einem Herrscher in einem Reiche leben, um sich geistig zu entwickeln: sie können auch viele Staaten bilden, — aber frei müssen sie sein; das freie Wort, der freie Gedanke darf nicht geknebelt und nicht gedämpft werden. Das ist die notwendige Bedingung jedes geistigen Fortschritts. Und in der Begründung der politischen Freiheit liegt die Bedeutung des italienischen Risorgimento.

Man kann dreist behaupten, daß Italien in den drei letzten Decennien nicht nur die romanischen Nationen, sondern auch Deutschland auf dem Gebiete der Staatswissenschaft überflügelte. Nicht an Zahl der Bücher; da sind ihm Deutschland und auch Frankreich weit voran. Aber an innerem Wert und Gehalt seiner politischen Literatur [1]).

Die Erklärung dieser Erscheinung liegt darin, daß die moderne italienische Staatswissenschaft ihren Ausgangspunkt von der Naturwissenschaft nahm, für welche die deutschen juristischen Staatsrechtslehrer weder Sinn noch Verständnis hatten, und daß sie von diesem Ausgangspunkte unmittelbar zur Soziologie überging und ihre Staatstheorien auf soziologischem Grunde aufbaute. Das waren lauter Dinge, auf welche die

---

1) Die ältere politische Literatur bis über die Mitte des 19. Jahrh. behandelt Giuseppe Ferrari in seinem „Corso sugli scrittori politici italiani (1862).

deutschen Staatsrechtslehrer mit souveräner Verachtung herabblickten (s. Anhang). Dafür stecken sie aber noch heute in ganz unwissenschaftlichen juristischen Konstruktionen, über die sich neuestens Duguit mit köstlichem Humor lustig macht[1]) und sind von der italienischen Staatswissenschaft weit überholt.

Allerdings konnte es dabei ebenso wie anderswo nicht an kleinen Verirrungen fehlen, indem im ersten Eifer, die naturwissenschaftliche Methode auf das soziale Gebiet falsch angewendet wurde. Aber solche Verirrungen der Einen haben doch immer nur die Folge, daß sie Anderen zur Warnung dienen und sie auf den richtigen Weg bringen. Das geschah in Italien zuerst auf dem Gebiete des Strafrechts.

Denn die so berühmte und ihrer Anregungen wegen so verdienstvolle „Neue Schule" der Kriminologie in Italien, die mit Lombroso begann, ist doch nur ein Versuch, die Angemessenheit des staatlichen Strafrechts an den Tatsachen der Biologie zu prüfen; Lombroso und seine Anhänger haben die große Frage der Zurechnungsfähigkeit des Verbrechers aufgeworfen und damit jedenfalls die ganze Strafrechtslehre auf den Boden der Naturwissenschaft zu verpflanzen versucht.

Lombroso glaubte annehmen zu dürfen, der Verbrecher sei ein Naturprodukt, indem er als solcher geboren werde. (L'uomo delinquente und Delinquente nato).

Mag nun die Idee vom „geborenen Verbrecher" in ihrer Allgemeinheit übertrieben sein, etwas Wahres steckt darin; in vielen Fällen ist pathologische Prädisposition zum Verbrechen vorhanden. Jedenfalls ist diese italienische „Kriminologie" hervorgegangen aus dem richtigen Bestreben, die „moralisch-politischen" Wissenschaften als einen Zweig der Naturwissenschaft zu behandeln. — Kein Wunder denn auch, daß bei der allgemein damals herrschenden Begeisterung für Naturwissenschaft und Darwinismus diese Entdeckung mit großer Begeisterung aufgenommen wurde und viele Anhänger gewann. Und da

---

1) Léon Duguit: „L'État le droit objectif et la loi positive" 1901. In diesem ausgezeichneten Buche wird namentlich Jellinek's Begriffs-Scholastik verdientermaßen ins Lächerliche gezogen.

war es M. Angelo Vaccaro, welcher zuerst auf die unrichtige Anwendung der angeblichen „Anthropologie“ auf Strafrechtswissenschaft aufmerksam machte und derselben entgegentrat [1]). Schon auf diesem Gebiete, das uns hier ferne liegt, betont er immer wieder, daß es nicht die organische Natur, sondern vielmehr die soziale Umwelt ist, die die Verbrecher erzeugt, und daß eine richtige Justizverwaltung darauf zu sehen habe, „die sozialen Ursachen, welche zu physischen und psychischen Entartungen führen, zu beseitigen [2]).

In ähnlicher Weise greift auch Vaccaro berichtigend und korrigierend ein auf dem Gebiete der Soziologie und Staatstheorie. Auch hier hat zuerst die Begeisterung für den Darwinismus zu voreiligen und unrichtigen Übertragungen desselben auf das soziale Gebiet verleitet.

Vadalà-Papale beginnt sein Buch „Darwinismo Naturale e Darwinismo Sociale“ (1882) mit einem Hymnus auf Darwins „Entstehung der Arten.“ Im Buche selbst versucht er das Gesetz der Evolution an dem Staate nachzuweisen und erklärt die moderne sozialreformatorische Gesetzgebung aus der Entwicklung des Altruismus.

Auch M. Angelo Vaccaro, der, wie wir bald sehen werden, dem Versuche, die Darwin'sche Auslese-Theorie auf die Geschichte der Menschheit pure et simple zu übertragen, entgegentritt, beginnt sein ausgezeichnetes Werk „La lotta per l'Esistenza e i suoi effetti nell'umanità“ (1886 2. Aufl. 1902) mit der Bemerkung, daß „wenige Bücher eine solche tiefe Umwälzung in der Wissenschaft hervorgebracht haben, wie Darwins Entstehung der Arten“; aber er weist es in dem Werke nach, wie die bei aller physischen Übereinstimmung große psychische Verschiedenheit zwischen Tier und Mensch, namentlich die Einflüsse der sozialen Umwelt, beim Menschen eine Verschiedenheit der Wirkungen des Kampfes ums Dasein und der natürlichen Auslese hervorbringen.

---

1) Zuerst in der Abhandlung: „La scuola penale positiva e la Sociologia (1888), sodann in dem Werke: „Genesi e Funzione delle Leggi Penali (1889), endlich in einer Reihe von Abhandlungen, die wieder abgedruckt sind in den Saggi Critici di Sociologia e di Criminologia (1906).

2) Vgl. „Sul rinnovamento scientifico del diritto penale“ (1889), S. 13.

Jedenfalls ist es im Gegensatz zu dem deutschen „allgemeinen Staatsrecht nach juristischer Methode" für die moderne Literatur Italiens bezeichnend, daß dieselbe durchwegs unter dem Zeichen des Darwinismus steht, und daß sich durch dieselbe der „positivistische" Gedanke wie ein roter Faden hindurchzieht, der sie unmittelbar auf die soziologische Grundlage aller Staatstheorie führt. Einige von diesen Staatstheoretikern bahnen sich dahin den Weg durch die — Praesoziologie, ein in Italien geprägter Ausdruck. (Der Gedanke rührt wohl von Espinas' Werk über Tiergesellschaften her: Sociétés animales 1880). So behandelt Vaccaro 1887 in der Rivista di Filosofia Scientifica das Leben der Tiere mit Bezug auf den Daseinskampf [1]) und Giuseppe Fiamingo schreibt einen Saggio di Presociologia (1894). Auch er beginnt sein Buch mit dem Hinweis darauf, daß Darwins „größte Entdeckung des 19. Jahrhunderts, die Entstehung der Arten, nicht nur für die Biologie gilt, sondern auch für die Geschichte der Menschheit" [2]).

Gleichzeitig mit Vaccaro's Lotta per l'Esistenza begann der unermüdliche Icilio Vanni seine fruchtbare Tätigkeit mit seinen „Saggi Critici sulla Teoria Sociologica della popolazione" (1886), welchen bald die „Prime linee di un programma di Sociologia" (1888) folgten und seither erschien fast jedes Jahr von ihm irgend eine Studie, bald über Rechtsphilosophie, bald über Soziologie, bis ein jäher Tod ihn allzufrüh der Wissenschaft und seinen Freunden entriß (1903) [3]).

Allerdings war in Italien auch der Sozialismus ein mächtiges Ferment der Entwicklung der politischen Theorien. Hier sind in erster Linie zu nennen Enrico Ferri und Napoleone

---

[1]) Sulla vita degli animali in relazione alla lotta per l'esistenza. Wieder abgedruckt in Vaccaro's „Saggi critici di Sociologia e Criminologia" 1903.

[2]) Auch Fabio Luzzato beschäftigt sich in seinen Saggi di Enciclopedia Giuridica e Filosofia di Diritto" (1896) mit der „dottrina dell' evoluzione in relazione alle scienze sociali e giuridiche", wobei er Moral und Sitte als „soziale Produkte" der naturgesetzlichen Entwicklung der menschlichen Gattung, nachzuweisen sucht.

[3]) Andere Schriften Icilio Vanni's sind: „I Giuristi della scuola storica di Germania nella storia della Sociologia" 1885; „Il problema della Filosofia dell' diritto" 1890; „Gli studi di Henry Sumner Maine e le Dottrine della Filosofia del Dirritto" 1892; „La Funzione pratica della Filosofia del Diritto" 1894.

Colajanni. Beide haben das gemeinsam, daß sie feurige Vertreter des Sozialismus und der positivistischen Kriminologie sind; auch sind beide Parlamentarier und sehr fruchtbare Schriftsteller. Colajanni's Hauptwerk ist „Socialismo e Sociologia criminale“ (Bd. I. 1884; Bd. II. 1889). Ferris Werke sind sehr zahlreich; wenn wir von seinen kriminologischen hier absehen, so ist sein Hauptwerk „Sozialismus und Moderne Wissenschaft“ (deutsch von Kurella 1895) eine glühende Verteidigung des Sozialismus. Im Ganzen ist er ein begeisterter Anhänger von Marx und dessen materialistischer Geschichtsauffassung. Die obige Schrift ist denn auch im Grunde genommen eine Parteischrift, doch haben in derselben gereiftere positivistisch-soziologische Ideen über Staat und Gesellschaft sich Ausdruck verschafft. Man braucht mit Ferri in den Schlußfolgerungen, die er aus diesen Ideen zieht, nicht übereinzustimmen und kann doch folgende Sätze ruhig unterschreiben. „Alle sozialen Lebenserscheinungen eines Volkes sind das Ergebnis der Wechselwirkung seiner organischen, anthropologischen Eigenart und des Milieus, insoferne dieses eine bestimmte wirtschaftliche Ordnung als natürliche Grundlage des Lebens bestimmt“. Im Staate sieht Ferri mit Marx die „juristisch und politisch organisierte Gesellschaft“, die aus wirtschaftlichen Klassen sich zusammensetzt. „Die wirtschaftliche Lage der Gesellschaftsklassen“ aber „ist der Grundtrieb aller ihrer anderen sittlichen, rechtlichen und politischen Äußerungen, und deshalb wird jede Klasse und jedes Individuum den Trieb haben, entsprechend seinem wirtschaftlichen Vorteil zu handeln, da dieser die feste Grundlage des Lebens und die Voraussetzung jedes andern Lebensinhaltes ist“ (S. 162) „... das Klasseninteresse bleibt die einzige positive Erklärung von Gesetzen, Zuständen und Anschauungen, wie Karl Marx mit genialem Scharfblick erkannt hat.“ „... Die politischen Parteien sind nur das Echo und die Stimmführer der Klasseninteressen.“

Allerdings leidet Ferri auch unter der Marx'schen Einseitigkeit und Beengtheit der Auffassung, wenn er im Staate „streng genommen trotz aller untergeordneten Spielarten nur

zwei scharf von einander getrennte Klassen" sieht, und zwar „auf der einen Seite die Arbeiter aller Kategorien, auf der anderen die nicht arbeitenden Eigentümer." Denn so einfach ist die soziale Schichtung des Staates doch nicht, und es ist nicht richtig, daß es in „Konsequenz der Marx'schen Lehre nur zwei politische Parteien im Staate geben kann: die sozialistische Arbeiterpartei und die individualistische Partei der im Besitz des Bodens und der übrigen Produktionsmittel befindlichen Klasse." Die Tatsache ist doch nicht wegzuläugnen, daß es sogar unter den Arbeitern verschiedene Parteien gibt, geschweige denn unter den besitzenden Klassen. Über diese Tatsachen sich hinwegsetzen können Parteimänner, aber nicht Forscher, denen es sich doch in erster Linie um die Klarstellung der Tatsachen handelt.

Eine wohltuende Korrektur der Einseitigkeit und Befangenheit der Sozialisten bilden die Schriften von Celso Ferrari [1]). Er weist auf Grund eingehender historischer Darlegungen nach, daß das Leben der Völker sich keineswegs im ökonomischen Klassenkampf erschöpfe, daß es noch andere Interessen gebe, zu deren Schutz und Verteidigung soziale Parteien und Völker ihre besten Kräfte aufbieten, und daß es nicht nur wirtschaftliche Triebfedern sind, welche den Geschichtsprozeß im Gange erhalten. Dem Sozialismus gegenüber verweist Ferrari mit vollem Rechte auf die Nationalität als eine die moderne Geschichte bewegende Idee.

Ins Innere des staatlichen Lebens leuchtet Scipio Sighele hinein, indem er auf Grund der Psychologie der Menge uns den faulen Kern alles Parlamentarismus bloßlegt (La folla delinquente 1892 und Contro il parlamentarismo 1895).

Es ist nicht möglich, hier die Fülle der literarischen Erscheinungen und all die Ideenströmungen nur halbwegs erschöpfend zu skizzieren, welche das italienische Risorgimento auf dem politisch-sozialen Gebiete zu Tage gefördet hat.

---

1) Insbesondere: „La Nazionalità e la vita sociale" (1896) und „La libertà politica e il diritto internazionale" (1898).

Von selbst aber drängt sich eine Parallele auf zwischen dem neugeeinten Italien und dem neuen deutschen Reich. Dort das plötzliche Erwachen eines neuen vielverheißenden geistigen Lebens auf dem Gebiete der politischen Theorien; hier anerkanntermaßen eine plötzliche Stagnation auf demselben Gebiete — seit den 70er Jahren; nichts als derselbe nach längerem Stillstand wieder neu aufgewärmte Kohl der „allgemeinen Staatslehre“; geistlos und geisttötend mit seinem öden Formalismus und mit seinen „juristischen Konstruktionen“ über den „Sitz der Souveränetät“, den „Willen des Staates“ und seiner „Persönlichkeit“, über den Unterschied von Bundesstaat und Staatenbund und was dergleichen scholastische Begriffs-Taschenspielerkünste mehr sind [1]. Woher dieser krasse Gegensatz zwischen dem geeinten Italien und dem geeinten Deutschland? Die Ursache ist nicht schwer anzugeben — und ist in zwei Worten gesagt. Italien ist nach der Abschüttelung der absoluten Herrschaften und nach der Wiedergewinnung Roms ein freier Staat geworden. Italien hat in erster Linie die Freiheit gewonnen, ist ein parlamentarischer Staat geworden. Darin liegt der Kern des italienischen Risorgimento und das ist der Grund der glänzenden Entfaltung der Staatswissenschaft in Italien.

Ganz anders in Deutschland. Wohl brachte hier die „Einheit“ eine Beseitigung einer Anzahl kleiner „Landesherrn“, doch damit ist Deutschland noch lange kein freier Staat geworden. An Stelle der vielen kleinen Herrschaften trat zumeist der preußische Absolutismus mit allem was drum und dran — mit politischen Verfolgungen, Preßprozessen, Einkerkerungen, Bestechungen, Korruptionen, Muckertum, Konfessionalismus u. dgl. mehr. Das ist keine Atmosphäre, in der der freie Gedanke sich entwickeln kann. In der Schwüle eines solchen absolutisti-

---

[1]) Über die bedeutenderen Erscheinungen auf dem Gebiet der Staatstheorie in Deutsch-land, im Zeitraum von 1840—1870, namentlich über: Rotteck, Lorenz Stein, Mohl, Bähr, [illegible] Marlo, Rodbertus, Wagner, Sainter s. m.: „Rechtsstatt und Sozialismus“ (1880); über Mohl [illegible] dies m. „Allgemeines Staatsrecht (2. A. 1897); daselbst auch über Bluntschli, Zöpfl u. a. Ver-gegenwärtigt man sich die Bedeutung obiger Staatstheoretiker aus dem Zeitraum 1840—1870, dann tritt die Stagnation auf diesem Gebiete in Deutschland seit 1870 deutlich vor Augen.

schen Treibhauses können nur „allgemeine Staatslehren" nach juristischer Methode gedeihen — kann nur Scholastik wiederaufleben und das ist denn auch in Deutschland auf dem Gebiete der Staatstheorie heute zumeist der Fall.

* * *

In seiner gekrönten Preisschrift: „La Famiglia e la Società" (1887) verkündet schon Pietro Assirelli die große Bedeutung, welche das „Studium der sozialen Tatsachen" und die „neue Wissenschaft", die Soziologie auf die Entwicklung der Theorie und der Zustände der Gesellschaft haben werden. „Nondimeno le argomentazioni della sola logica non possono più essere accetate nello studio dei fatti sociali ed il campo di essa si va sempre più restringendo di fronte allo sviluppo che va prendendo it metodo sperimentale e sulle basi di esso si fonda una nuova scienza che in avvenire avrà una grande importanza, la sociolgia" (p. 210). Für Italien waren das prophetische Worte, die sich bewahrheiten sollten.

Allerdings hatte in Italien, wie auch anderwärts, die Marx'sche „materialistische Geschichtsauffassung" der Soziologie die Wege geebnet. Unmittelbar hatten diese Arbeit die Nationalökonomen vollbracht

Achille Loria hatte seine wissenschaftliche Laufbahn mit einer Abhandlung: „Carlo Darwin e l'Economia Politica" begonnen (in der Rivista di Filosofia Scientifica 1884), in welcher er gegen die Übertragung der Darwin'schen Selection auf die Geschichte der Menschheit protestiert, hier vielmehr das Vico'sche Gesetz vom corso und ricorso verwirklicht zu sehen glaubt. In seinem ersten größeren Werke: „La teoria economica della Costituzione Politica (1886) verteidigt er sodann die materialistische Geschichtsauffassung, namentlich in der Richtung, daß die Staatsverfassung der getreue Ausdruck der Grundbesitzverhältnisse eines Landes sei. Aus diesem Grunde sei die Nationalökonomie die „scienza madre di tutte le discipline sociali." Nun, auch Loria hat sich seither viel mit Soziologie beschäftigt und wird wohl heute diese Würde der Mutterwissenschaft der Soziologie nicht absprechen. (Vgl. auch desselben Antrittsvorlesung: „La Terra ed il Sistema Sociale" 1892).

Vadalà-Papale hat in seiner Antrittsvorlesung bei Übernahme der Lehrkanzel der Rechtsphilosophie in Catania den Übergang zur soziologischen Auffassung von Recht und Staat trefflich skizziert. (Inconscio e Conscio nel Processo evolutivo della vita sociale e del diritto 1895). Er beruft sich auf Vanni's Erklärung: „il diritto e un fatto storico-sociale" und verkündet sein eigenes Forschungsprogramm fol-

genderweise: „studio il Diritto nei suoi elementi naturali, etnografici, storici, sociali a traverso le età preistoriche e storiche e le diverse civilta selvagge e progredite, per cogliere le incarnazione di quegli elementi nel processo storico-giuridico dei popoli, il riflesso di essi nel individuo dei diversi tempi e nelle organizzazioni sociali che dall'orda alla famiglia-patriarcale, alle communanze di villaggio, al clan, alla gens, alla città, allo Stato antico e moderno si sono successivamente manifestate."

Denselben Gedanken, den Vadalà-Papale in obiger Schrift durchführt, nämlich des Naturprozesses der Staatsbildung, der nicht zweckbewußt vom Menschen angebahnt und gefördert wird, hatte schon früher in origineller Weise Pietro Mantia in seiner Schrift La psicogenesi del diritto (1893) durchgeführt. (Vrgl. darüber m. Soziologischen Essays 1899" S. 43 ff.). In einer zweiten Schrift: „L'eredità e l'origine delle spezie (1891) bricht Mantia eine Lanze für die Persistenz menschlicher Typen gegen die Darwin'sche Hypothese von der Umwandlung der Arten. Dieser Gedanke ist auch für die soziologische Staatstheorie von grundlegender Wichtigkeit. Mir scheint Mantia Recht zu haben, wenn er sagt: „Gli studii antropologici ci mostrano la persistenza dei tipi etnici nella struttura cranica attraverso cinquantine ed anche centinaia di secoli, nè la civiltà nè la lotta per l'esistenza nè il mutamento di luogo l'ha potuto trasformare" (p. 39). Diese Annnahme der Persistenz der Arten bildet jedenfalls eine Stütze der soziologischen Staatstheorie, wonach der Staat immer und überall nur durch den Zusammenstoß heterogener ethnischer Gruppen entstanden wäre. Ugo Forti will diese Theorie nicht gelten lassen. (Il concetto dello Stato secondo le Teorie del Gumplowicz Milano 1903). Drei Elemente, meint Forti, bilden den Staat: Volk, Territorium und Rechtsordnung. Nun sei es klar, daß die zwei ersten nicht erst eines Rassenkampfes und einer Unterjochung bedürfen, um in Erscheinung zu treten; sie sind schon vor jedem Rassenkampfe da. Was aber das dritte Element betrifft, die Rechtsordnung, so sei es klar, daß jede kriegerische Unternehmung schon eine gewisse Rechtsordnung (Anführung, Unter- und Überordnung der Kriegführenden) zur Voraussetzung habe, daher nicht erst wie Gumplowicz es behauptet, eine Folge der Eroberung sei. Forti sieht vielmehr im Häuptlingswesen, welches sich in jeder auch noch so homogenen Gruppe entwickelt, den Keim nicht nur der Rechtsordnung, sondern zugleich des Staates und der Souveränetät. Diesen Gedanken führt Forti in seinem größeren, sehr beachtenswerten Werke, „Il Realismo nel diritto publico" (Camerino 1903) eingehender aus. Er polemisiert da sehr geschickt, sowohl gegen Duguit, der in seinem Buche „L'État" dem Staate die Priorität vor dem Rechte abspricht, wie gegen Gumplowicz, der sie demselben zuspricht, und gelangt zu

seiner wohlbegründeten Theorie von der „correlativen Entwicklung von Recht und Staat" (evoluzione correlativa del diritto e dello Stato).

Gino Dallari untersucht die Grundlage einer neuen Rechtsphilosophie, wobei er konstatiert, daß „die lebendigen und frischen wissenschaftlichen Strömungen von heute die Geister von den metaphisischen Schrullen und idealistischem Nebel befreien" und auch auf das Gebiet der sogenannten moralischen Wissenschaften jene umsichtige, vorurteilsfreie und objektive Forschung verpflanzen, jenen historischen Sinn und umsichtige Kritik, ohne welche diese Wissenschaften unvermeidlich einem subjektiven Dogmatismus verfallen. (Dei Nuovi Fondamenti della Filosofia di Diritto 1896).

In sehr scharfsinniger Weise hat Pietro Chimienti in einer Antrittsvorlesung an der Universität in Rom die Ursachen der Unzulänglichkeit der juristischen Methode (l'indirizzo giuridico) im Staatsrecht dargelegt. (Istituzioni Politichae e Diritto Costituzionale 1900). Diese Ursachen, führt er richtig aus, liegen in der wesentlichen Verschiedenheit des Privatrechts und des Staatsrechts, welches die Juristen ganz übersahen. Sie bemächtigten sich hie und da des Staatsrechts in der Meinung, daß die juristische Methode hier ebenfalls solche Triumphe feiern könne, wie auf dem Gebiete des Privatrechtes. „Auch fürchteten sie, daß die Einmengung der neuentstehenden Soziologie auf dem Gebiete des Staatsrechts die da ohnehin bestehende Verwirrung noch vergrößern werde." In gänzlicher Verkennung aber der grundverschiedenen Natur der staatsrechtlichen Institutionen glauben die Juristen, daß die Technik und Dialektik des Privatrechts allein genüge, um in dem Staatsrechte dieselben Resultate einer fruchtbaren und schlagfertigen Systematik zu erzielen". Diese Methode herrsche fast widerspruchslos (quasi incontrastato) in der deutschen Staatsrechtswissenschaft. „In Italien, meint Chimienti, habe eine glückliche Vereinigung der nationalen wissenschaftlichsn Tradition mit einem die Realität der Erscheinungen immer in's Auge fassenden Forschungsgeist" die Überhandnahme der juristischen Methode verhindert. Schließlich warnt Chimienti diese in Deutschland verbreitete juristische Methode nachzuahmen. Da hat er wahrlich Recht!

Alfredo Bartolomei will die Berechtigung der soziologischen Methode im Staatsrecht nachweisen. Er tut das in der Form einer Verteidigung der juristischen Methode, indem er dieser die Schranken anweist, die sie nicht überschreiten darf, ohne einen „doktrinären Selbstmord" zu begehen, welche Untat nach Bartolomei (und auch nach Tezner) Jellinek in seiner Staatslehre begangen hat [1]). Bartolomei

1) Alfredo Bartolomei: Diritto pubblico o teoria della conoscenza, S. 49 Note und Tezner's ausgezeichnete Abhandlung: „Die wissenschaftliche Bedeutung der allgemeinen Staatslehre und Jellinek's Recht des modernen Staates, in den „Annalen des deutschen Reiches" 1901.

weist in meisterhafter Weise nach, daß der verzweifelte Notanker der juristischen Methode im Staatsrecht, nämlich die „juristische Persönlichkeit“ des Staates ein nonsens ist. Denn der Staat ist einmal entschieden nicht nur das faktische, sondern auch das logische prius des Rechtes (lo stato costituisce senza dubbio il logico prius dell diritto); die Tatsachen aber, mit denen sich die juristische Dogmatik zu befassen hat, spielen sich lediglich innerhalb des Staates ab: er selbst aber, der Staat, liegt außerhalb dieser Tatsachen — an ihn reicht die juristische Dogmatik nicht heran.

„Den Staat als Subjekt von Rechten und Pflichten behandeln (so wie es die juristische Methode im Staatsrecht tut) heißt aus dem Staat eine juristische Person machen“, während der Staat über allen juristischen Personen steht, die vielmehr ihre Eigenschaft als juristische Persönlichkeit von ihm ableiten. An dem so zu einer juristischen Persönlichkeit degradierten Staate die Künste der juristischen Dogmatik zu üben, das ist einfach geistige Onanie, welches Laster an den juristischen Fakultäten Deutschlands und Österreichs leider sehr verbreitet ist, (Vergl. unten den Anhang). Bartolomei sagt vollkommen richtig: „Die juristische Persönlichkeit des Staates ist nur ein Begriff der juristischen Technik“, dem keine Realität entspricht. „Diese juristische Konstruktion des Staates sieht ganz ab vom sozialen Substrat des Staates und kümmert sich um denselben gar nicht.

Die Behauptung der „Personalisten“, (so nennt Bartolomei diese juristischen Konstrukteure), daß es ohne eine solche „Persönlichkeit kein Staatsrecht gäbe, ist zum mindesten sehr befremdend.“ „Die Staatrechts-Wissenschaft hat uns das öffentliche Recht vorzustellen, so wie es in Wirklichkeit ist, nicht so wie wir es uns wünschen, daß es sei, oder wie es sein sollte.“ „Wenn das Recht eine Abgränzung des Willens ist, der Staat aber als souveräne Macht durch keinerlei Rechtsschranken beschränkbar ist, (non può essere giuridicamente delimitabile), so ist es klar, daß er weder juristische Rechte noch Pflichten haben kann, d. i. keine juristische Persönlichkeit sein kann .....“ Hinter all diesen juristischen Konstruktionen im Staatsrecht, meint Bartolomei mit Recht, stecke noch immer das einstige Naturrecht.

Mit all dieser scharfsinnigen Widerlegung der juristischen Scholastik, verbindet Bartolomei tiefe Einblicke in das Wesen der soziologischen Methode im Staatsrecht, die er eine „kostbare und unwiderlegliche Errungenschaft des modernen Geistes“ nennt (mentre al metodo sociologico, prezioso ed irrefutabilie acquisizione del pensiero contemporaneo). Allerdings kritisiert er auch diese Methode, doch richtet sich seine Kritik nur gegen „die bei einer noch so jungen Richtung unvermeidlichen Schwankungen und Übertreibungen,“ ohne die „Berechtigung dieser soziologischen Richtung“ zu bestreiten.

Di Bernardi widmet ein 2bändiges, sehr gelehrtes und geistreiches Werk den Beziehungen zwischen der Staatsverwaltung und der Soziologie. (La publica Amministrazione e la Sociologia 1888). Auch er kritisiert jene darwinistische Richtung der Soziologie, welche den Darwinismus, wie er in der Zoologie leibt und lebt, auf die soziale Welt übertragen will, und stellt den wesentlichen Unterschied zwischen privatem und öffentlichem Recht fest, welche beiden Begriffe nicht unter einen Nenner gebracht werden können. Diesem ganz richtig herausgefühlten wesentlichen Unterschiede zwischen Privat- und Staatsrecht trachtet Di Bernardi dadurch Ausdruck zu verleihen, daß er das „öffentliche Recht ein Recht der Institutionen“ als ein soziales, im Gegensatz zum Privatrecht, als dem Recht der Einzelnen bringt. Auch meint er, daß „das öffentliche Recht keine festen Definitionen haben kann, wie das Privatrecht. (Nè il diritto publico può avere definizioni stabili quali può avere ed ha il diritto privato). Damit will Di Bernardi offenbar andeuten, daß das Privatrecht wohl Gegenstand einer Begriffs-Wissenschaft sein kann, nicht aber das Staatsrecht. Er fordert eine Wissenschaft der Staatsverwaltung, welche „die Gesetze finde, nach denen die Erscheinungen der Verwaltung in der Abfolge der Zeiten zu Tage traten.“ (I. 423). Eine solche Wissenschaft der Verwaltung würde nur auf soziologischer Grundlage möglich sein. „Je mehr die Soziologie sich vervollkommnet . . . . desto klarer und tiefer können wir das Wesen der Verwaltung erfassen und werden wir die Gesetze entdecken können, von denen sie in den verschiedenen Zeiten und Orten beherrscht wird.“ Neuestens hat Ignazio Tambaro sich ebenfalls eingehend mit der Verwaltung und zwar mit ihrem Verhältnis zur Verfassung beschäftigt. (Le Relazioni fra la Costituzione e l'Amministrazione 1898). Gegenüber extremen „Rechstaats“-Theorien fordert er für die Verwaltung des Staates, dessen Aufgabe allerdings es ist, das allgemeine Beste zu fördern, eben deswegen, damit er diese Aufgabe lösen könne, einen entsprechenden Spielraum des freien Ermessens.

Abseits von diesen, den sozialen Tatsachen und Erscheinungen Rechnung tragenden Richtungen, steht als Anhänger älterer indivualistischer Auffassungen von Recht und Staat Mario Morasso. In seiner Schrift „La Evoluzione del diritto“ will er uns zum so und so vielten Male die alte These beweisen, daß die ganze Entwicklung des Rechts und des Staates nur ein Ziel verfolge, die gröstmöglichste Freiheit des Individuums. Er will diese Tendenz der Entwicklung überall sehen: im Familien-, Obligationen und Eigentums-Recht. Er ist in so hohem Grade von dieser Idee befangen, daß er es gar nicht merkt, daß er mit den Tatsachen der Rechtsentwicklung in Widerspruch gerät. Denn wenn er uns versichert, daß diese Tendenz der größten Freiheit des Individuums auch im Eigentumsrecht sich äußert, (nel diritto di pro-

prietà questa tendenza operante nel senso della elevazione individuale si e con ogni forza fatta palese): so ist das einfach nicht richtig und wir können ihn auf das schon oben erwähnte ausgezeichnete Werk Max Layer's „Prinzipien des Enteignungsrechts" verweisen, wo er den rechtshistorischen Nachweis finden kann, daß sich die Sache gerade umgekehrt verhält und daß im Eigentumsrecht die Gesellschaft immer mehr zur Geltung gelangt gegenüber der immer größeren Beschränkung des Individuums.

## M. Angelo Vaccaro.

§ 136. Wir sagten es schon, bei den ersten Bemühungen, die moderne Naturwissenschaft, den Darwinismus, auf das Gebiet der Staatswissenschaft zu übertragen und anzuwenden, ist es begreiflich, daß diese Versuche nicht gleich zum Ziele führen; man gerät eben leicht auf Irrwege. Auf einen solchen Irrweg geriet ja die ganze „organische Staatslehre."

In Italien hat Vadalà-Papale einen solchen Irrtum begangen, indem er die Darwin'sche Lehre von der Auslese und dem Überleben der „Besten" wie sie steht und geht auf das soziale Gebiet übertragen wollte. Schon Colajanni hegt Zweifel, ob das ganz und gar richtig sei und ob es tatsächlich immer die „Besten" sind, die im sozialen Kampfe siegen und überleben.

Das Verdienst aber, die Anwendung der Naturwissenschaft auf das soziale Gebiet in die gebührenden Schranken gewiesen, diese Anwendung im richtigen Maße vorgenommen zu haben, gebührt dem größten Soziologen und Staatstheoretiker des modernen Italien M. Angelo Vaccaro (Professor in Rom). Schon in seinem ersten oben erwähnten Werke: „La lotta per l'Esistenza" tritt er der Ansicht der sozialen Darwinisten entgegen, als ob die „soziale Auslese" immer einen Fortschritt bedeuten müßte; es könne ja auch eine durch „niedergehende Auslese" herbeigeführte „Degeneration" bedeuten, also nicht einen Fortschritt, sondern einen Rückschritt.

Daran müsse um so mehr gedacht werden, da auch schon auf dem Gebiete der organischen Welt Naturforscher, auf Tatsachen der Paläontologie gestützt, den Beweis erbrachten, „daß

die verschiedenen Arten der Organismen unregelmäßig sich entwickelt haben."

Der Naturforscher Godry folgere mit Recht, daß „diese Ungleichheit der Entwicklung beweise, daß der Kampf ums Dasein nicht immer den Stärksten und Bestangepaßten den Sieg bringe. Die Paläontologie beweist, daß oft das Gegenteil Platz greifen konnte. Häufig sind es die ausgebildetsten und vollkommensten Geschöpfe ihrer Art, die rascher zu Grunde gingen." Vaccaro stellt nun den Satz auf, daß die „Auslese, gleichzeitig Fortschritt und Rückschritt mit sich bringt" und er begründet diese Behauptung, die insbesondere für das soziale Gebiet gilt, auf folgende Weise:

Wenn in dem Daseinskampf der Sieger in einer Richtung einen Vorteil erringt, so hat das den entsprechenden Nachteil (in derselben Richtung) für den Besiegten zur Folge. Denn „der Sieg des Einen im Daseinskampf bedeutet die Niederlage des Anderen, welcher entweder stirbt, oder den schlechteren Lebensbedingungen sich anpaßt" (S. 26). In letzterem Falle entsteht ein Parasitismus, der einen Rückschritt beider Teile bedeutet, eine Entartung beider Teile zur Folge hat, sowohl des Siegers, der ein Ausbeuter wird, wie auch des Besiegten als Ausgebeuteten.

Auch den Satz der Darwin'schen Theorie vom Überleben der Besten im Kampfe ums Dasein, sowohl auf organischem wie insbesondere auf sozialem Gebiete widerlegt Vaccaro sehr gründlich mit einer großen Zahl schlagender Argumente. So z. B. meint er ganz richtig, daß auf sozialem Gebiete nach dem Entstehen des Sondereigentums „der Einzelne die durch ihn erworbenen Mittel der Entwicklung, der Verteidigung und des Angriffes auf seine untüchtigen und schwachen Söhne und Enkel vererbt, die sodann Dank dieser ererbten Kampfmittel in den Stand gesetzt werden, gegen tüchtigere und stärkere Mitbewerber mit Erfolg zu kämpfen und zu siegen" (S. 40).

Nach Vaccaro ist dieses Argument häufig von Sozialisten ins Treffen geführt worden gegen diejenigen Darwinisten (wie

z. B. Ziegler und Ammon in Deutschland), welche die Klassenschichtung im Staate als naturgesetzliches Resultat des Kampfes ums Dasein hinstellen und damit dieselbe als notwendig, unvermeidlich und daher „gerecht“ erweisen wollen.

Diesen Darwinisten macht Vaccaro einen gewaltigen Strich durch die Rechnung, indem er nachweist, daß das Resultat eines solchen Kampfes ums Dasein kein Überleben der Besten, keinen Fortschritt und keine Verbesserung, sondern das gerade Gegenteil von alledem bedeutet.

„Die Sieger entziehen den Besiegten nicht nur die Mittel der Entwicklung, des Schutzes und Angriffes, sondern betreiben rücksichtlich derselben unbewußt eine wahrhaft künstliche (verschlechternde) Auslese. Indem nämlich die Züchter nur diejenigen Exemplare leben und sich fortpflanzen lassen, in denen sie die ihnen wünschenswerten Eigenschaften erblicken, so erhalten sie Rinder ohne Hörner, Schweine mit kurzen Füßen und Überfluß an Speck, Kampfhähne u. s. w.

„In derselben Weise läßt der Sieger, um sich den Gehorsam der Besiegten und die dauernde Herrschaft und alle möglichen Vorteile über dieselben zu sichern, die Stolzesten, Stärksten und Mutigsten unter ihnen durch Qualen und Tötung zu Grunde gehen und erhält nur die Schwachen, Feigen und Gehorsamen am Leben, diejenigen, die sich geduldig scheeren lassen. Auf diese Weise, durch die Fortpflanzung dieser letzteren, erzielt der Sieger die Fixierung des Servilismus und der Gemeinheit in den Überlebenden. Auf diese Weise erklärt Bagehot den geistigen Niedergang Spaniens durch die Tätigkeit der hl. Hermandad, welche mit Feuer und Schwert alle Menschen von aufgeweckterem Geiste ausrottete und so die geistige Entartung der ganzen Nation herbeiführte....“ Tragen die obigen aufgezählten Ursachen zur Verschlechterung der Besiegten bei, so gehen aus der „Auslese“ im Kampfe ums Dasein die Sieger auch nicht „verbessert“ hervor. Denn diese „Auslese“ erhält am Leben und läßt sich fortpflanzen diejenigen, „welche mit den Siegern am härtesten und rücksichtslosesten verfuhren.“ „Dieser Umstand erklärt es, warum der Egoismus und die Wildheit

(i sentimenti di egoismo e di ferocia) so lange in der Menschheit sich erhalten konnten."

Alle diese von Vaccaro aufgezählten Ursachen, welche „die Auslese innerhalb der menschlichen Gesellschaft trüben und beschränken, sind zugleich Keime anderer in derselben Richtung wirkender Ursachen, die in verschiedenen Perioden der Menschheitsgeschichte auftraten und von denen die wichtigsten sind: Anthropophagie, Menschenopfer, Fruchtabtreibung, Kindesmord, Kinderaussetzung, Bedrückung der Frauen, Sklaverei, endlich politische und wirtschaftliche Privilegien."

Nach solchen Darlegungen hätte man erwartet, daß Vaccaro der Menschheit das ärgste Horoskop stellen werde, daß seine Ausführungen in einer gräulichen Perpsektive auf Entartung und Niedergang des menschlichen Geschlechts auslaufen würden? Nichts von alledem! Alle diese bitteren Erkenntnisse haben Vaccaro's optimistischen Idealismus nicht besiegt — und das muß ihm ja hoch angerechnet werden.

So weit allerdings, wie derjenige der Anarchisten, geht sein Optimismus nicht; an das einstige Aufhören des Kampfes ums Dasein glaubt er nicht. Denn „der Kampf ums Dasein ist ein Naturgesetz, welches die ganze organische Welt beherrscht" also auch die soziale. Doch tröstet er sich damit, daß dieser Kampf „hart und blutig in den Anfängen der Menschheit — milder geworden ist und immer milder zu werden verspricht" (S. 138). Diesen Trost schöpft er aus dem Umstande, daß „die Ursachen, welche die Auslese der Besten bisher trübten und noch immer trüben und beschränken, (das ist politische und wirtschaftliche Privilegien) die Tendenz zeigen zu verschwinden und zwar aus folgenden Gründen:

1. Weil in dem Maße, als der Mensch sich die Natur unterwirft und sich in den Stand setzt, ohne Schädigung der Nebenmenschen seine Bedürfnisse zu befriedigen, dieses schon aus bloßem Sympathiegefühl tut, das ja auch bei Tieren sich findet und in der menschlichen Gattung durch Auslese und Vererbung sich als nützlich für dessen Erhaltung fixiert ....

2. Da der Sieger nicht im Stande ist, im Besiegten den menschlichen Charakter auszulöschen, so wird durch die Persistenz desselben beim Besiegten das Streben nach Gleichheit aufrecht erhalten, zu welcher er sich allmählich in dem Maße nähert, als die Widerstandskraft des durch die parasitische Entartung schwächer und durch Zunahme des Reichtums und den Altruismus humaner gewordenen Siegers abnimmt."

So endigt denn Vaccaro's zuerst so pessimistisch sich anlassende Werk von dem „ewigen" Kampf ums Dasein und der „niedergehenden Auslese" im Menschengeschlecht dennoch mit einem optimistischen Ausblick auf dessen Zukunft. Fürwahr, es ist ein großes Verdienst Vaccaro's, trotz der Anerkennung der modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse die pessimistischen und fortschrittsfeindlichen Schlußfolgerungen, die aus denselben gezogen wurden, korrigiert und nicht nur die sozialen und politischen Ideale der Menschheit nicht zerstört, sondern im Gegenteil dieselben auf viel festere Basis, als sie bisher begründet wurden, hoch aufgerichtet zu haben.

## Vaccaro's „Grundlagen des Rechts und des Staates."

§ 137. Die Grundidee seiner „Lotta per l'esistenza", das ist die Richtigstellung der falschen Übertragung des Darwinismus auf soziales Gebiet, hat Vaccaro in seinem Hauptwerke: „Le Basi del Diritto e dello Stato" in breiter Ausführung dargestellt und auf eine Fülle historischer und anthropologischer Tatsachen begründet. Er hat damit nicht nur sein eigenes Hauptwerk geliefert, sondern auch neben Ratzenhofer's „Politik" das zweite Hauptwerk der Soziologie, welches das scheidende 19. Jahrhundert dem 20ten überwies. Es ist gewiß ein bedeutsamer Umstand, daß diese beiden Hauptwerke der Soziologie gleichzeitig (1893) erschienen und schon dieser Umstand fordert zu einer Vergleichung auf. Ratzenhofer's „Politik" und Vaccaro's „Grundlagen" ergänzen sich. Den Inhalt beider bildet der soziale Kampf. Während aber Ratzenhofer die Fülle der Tatsachen voraussetzend, die aus ihnen geschöpften Ideen syste-

matisch ordnet und unter immer höhere Generalisationen bringt und mehr in der Weise deutscher Philosophie Gedanken über Gedanken türmt, um über dieselben hin das Welträtsel zu erstürmen; während er offenbar Eile hat, über den ganzen Wust der politischen Tatsachen hin, der „Urkraft“ nahe zu kommen, um ihr ihr letztes Geheimnis zu entwinden; während in seiner „Politik“ ein Sturm und Drang herrscht, der uns mitfortreißt gegen ein noch unbekanntes Ziel, das er uns erst in den nachfolgenden philosophischen Werken allmählich entschleiert: herrscht in Vaccaro's „Grundlagen“ eine wahrhaft olympische Ruhe. Hat er uns doch in seinem „Kampf ums Dasein“ sein letztes Ziel in voller Klarheit dargelegt, nun geht er gemessenen Schrittes auf dasselbe los, auf breiter bequemer Straße, die wie mit hübsch behauenen Granitwürfeln gepflastert ist, mit Zitaten aus Historikern, Anthropologen, Biologen und Soziologen. Und nachdem er uns auf dem ganzen Wege den unendlichen Jammer des sozialen Lebens gezeigt hat, der die Entwicklung der Menschheit begleitet, schließt er sein epochales Werk mit dem ruhigen Hinweis auf eine bessere Zukunft. „Während unsere betrübte Generation“, sagt er da, „zermartert wird von Krieg, Handelskonkurrenz, Ungerechtigkeit der Regierungen, vom Haß der Parteien, von all der Niedertracht und dem Elend, die aus menschlicher Unwissenheit und Selbstsucht fließen, tröstet uns doch der Gedanke, daß unsere Nachkommen einst werden glücklicher sein können.“ Sehen wir uns nun näher den Weg an, auf dem uns Vaccaro zu diesem schönen Aussichtspunkt in die Zukunft führt.

---

Ausgangspunkt für Vaccaro ist der Begriff des Lebens. Dasselbe ist ja Anpassung der innern Verhältnisse des Organismus an die äußern, also „ein fortwährendes Sich-ins-Gleichgewicht-setzen der innern und äußern Kräfte.“ Daraus folgt, daß die Lebensstufe der Stufe der Umwelt entspricht, das heißt, die Lebewesen werden einfacher oder komplizierter sein, je nachdem es ihre Umwelt ist. Diese Anpassung an die Umwelt kann auch in einer Entartung bestehen, „nichts-

destoweniger müssen wir im Sinne der Entwicklung die so entarteten Lebewesen als die Besseren, die besser angepaßten bezeichnen, da sie überleben, während die weniger schmiegsamen, die nicht nachgeben, eliminiert werden."

Auch die Verteidiger des Polygenismus, die an der Verschiedenheit der Abstammung der verschiedenen menschlichen Rassen festhalten, müssen zugeben, daß viele Rassenmerkmale das Produkt der Anpassung des menschlichen Organismus an die verschiedenen kosmischen und physischen Bedingungen ihrer Umwelt sind. Jedenfalls aber darf angenommen werden, daß wenn auch das Gesetz der Anpassung für alle Lebewesen die gleiche Giltigkeit hat, dasselbe doch beim Menschen als dem kompliziertesten, weil ja psychisch regsamsten und feinsten Organismus, in noch ganz anderer Weise wirkt, als bei den niederigeren Lebewesen. „Was aber vom Menschen gilt, gilt auch von den verschiedenen menschlichen Gruppen, deren größere oder geringere Kultur offenbar im Verhältnis steht zu den psychischen Modifikationen und Anpassungen, denen sie (unter dem Einfluß der Umwelt) unterworfen sind." Denn die natürliche Auslese wirkt bei höheren Organismen nicht nur auf die Form und Struktur des Körpers, sondern auch auf ihre psychischen Eigenschaften. Aber auch hier hat der Mensch eine Sonderstellung, insoferne als die Apparate, über welche das Tier im Kampfe ums Dasein verfügt, einen integrierenden Teil seines Organismus bilden, „der Mensch aber außer solchen körperlichen Organen vom Körper getrennte Apparate besitzt, deren er sich zur Verteidigung, zum Angriff und zur Selbsterhaltung bedient" (S. 48).

„Während also bei den Tieren die natürliche Auslese dahin gelangt, sie organisch zu vervollkommnen, beginnt beim Menschen von dem Momente an, wo er sich die erste Steinwaffe verfertigt, diese Auslese auf seine intellektuellen Fähigkeiten zu wirken und auf seine manuelle Geschicklichkeit sich solcher Werkzeuge zu bedienen, was allmählich zu immer größerer Vollkommenheit dieser Waffen und der Geschicklichkeit sich ihrer zu bedienen führt." Darin liegt der große Unterschied

der Wirkung der natürlichen Auslese auch zwischen dem höchsten Tier und dem Menschen. Dieser Vorzug der Gattung Mensch indessen kommt in grauenhaftester Weise zur Geltung in den wechselseitigen Beziehungen der Menschen zu einander.

Denn „es gibt kein höheres Tier, das so unbarmherzig und grausam wäre gegen Seinesgleichen als der Mensch. Sogar die wildesten Fleischfresser, der Tiger, Löwe, Jaguar, der Leopard, der Wolf und ähnliche, führen in der Regel mit ihresgleichen keinen Krieg, das heißt sie töten einander nicht und fressen einander nicht." Anders der Mensch. Einstens wohl, so glaubt Vaccaro annehmen zu müssen, hätten die Menschen in Frieden miteinander gelebt (?). Später aber, als sie sich vermehrten, habe Nahrungsnot die Einen gegen die Anderen zum Kampfe gedrängt. „Seither und bis heute wurde der Mensch der schlimmste Feind des Menschen und die Erde der Schauplatz blutiger Menschengemetzel." Diese Kriege nun zwischen Menschen wurden gruppenweise geführt, zwischen diesen feindlichen Gruppen aber wirkt das große Gesetz der Anpassung. Sie gelangen nämlich mit der Zeit dazu, sich gegenseitig anzupassen, „in der Weise, daß ihr Zusammenleben sich erweitert und erträglicher wird." Wo einst zahlreiche feindliche Gruppen sich gegenseitig blutig bekämpften, da entstehen Föderationen „wie jene, welche die dreißig (früher feindliche) Staaten Latiums vereinigte." Auf diese Weise „vermindert das Wachstum der menschlichen Gemeinschaften nicht nur die Häufigkeit der Kriege, sondern mildert (?) deren Übel und Intensität." „Nichts aber hat mehr dazu beigetragen, die Kriege seltener zu machen, als der Fortschritt menschlicher Industrie."

Das Seltenwerden aber der Kriege „beruht auf einem Zusammentreffen von natürlichen und organischen Umständen, welche die Selbstsucht des Menschen zügeln und ihn zwingen, Wege einzuschlagen, die zu einer besseren Anpassung der Menschen untereinander führen."

Vaccaro glaubt aus alledem den Schluß ziehen zu dürfen, daß „die Beziehungen zwischen den Völkern in der Zukunft enger und friedlicher sich gestalten werden."

„Es ist auch wahrscheinlich, fährt er fort, daß der Krieg als ein Verbrechen gegen die Menschheit (delitto di lesa umanità) betrachtet werden wird, als ein bestialisches Mittel, seine eigenen Interessen geltend zu machen." Allerdings fügt Vaccaro wohlweislich gleich die Warnung vor allzu sanguinischen Erwartungen hinzu. „Doch darf man sich keiner Täuschung hingeben. Die längste Zeit kann noch verfließen, bevor diese frohe Zukunft für uns anbricht." Diese Warnung war nötig: Vaccaro schrieb sie 1893 — seither waren wir Zeugen des Burenkrieges und sind heute wieder Zeugen des russisch-japanischen Krieges, — wo zwei „Kulturnationen" sich zerfleischen.

In jener fernsten Zukunft, deren baldiges Eintreffen zu erwarten er uns warnt, glaubt Vaccaro, werde der friedliche Wettbewerb den Gewaltkrieg ersetzen, ja, sogar die Menschen, „die sich am Beginn der Entwicklung wegen Gewinn und Interesse zerfleischten, würden dann aus denselben Gründen sich gegenseitig beistehen." „Das sind die frohen Voraussagen, welche die Erfahrungen der Vergangenheit für die Zukunft zu machen gestatten" (S. 160). Diese Vergangenheit aber zeigt uns, daß mit der Entwicklung des Eigentums und des Staates „der Kampf im Schoße der einzelnen Gruppen zur Unterordnung der Einen unter die Andern führt und zwar zur Dienstbarmachung der Armen durch die Reichen", welcher Unterschied durch das Aufkommen der Vaterfamilie und des Sondereigentums entstanden ist.

Diese Unterordnung und Dienstbarmachung erfolgte im primitiven Staate und zwar waren seine ursprünglichen Formen Militärstaat und Priesterstaat.

Der Unterschied aber dieser zwei Formen besteht darin, „daß die Militärherrschaft zur Devise nimmt: Brutalität und Arroganz, die Priesterherrschaft Trug und List" (S. 297).

Wenn diesen Staatsformen gegenüber Republik und Demokratie als Ideale gepriesen werden, so zeigt Vaccaro an den Vereinigten Staaten Amerikas, daß man sich da keiner Täuschung hingeben solle. „Das Wesen der Staatsform der Vereinigten Staaten ist weit entfernt von Demokratie .... In den antiken Freistaaten war Armut keine Schande. Im Gegenteil erhöhte

sie den Wert der Tugend. In der amerikanischen Republik hingegen ist die Verachtung der Armut so groß, daß man sich in Europa davon keine Idee machen kann. Diese Verachtung der Armen geht so weit, daß die Gesetzgebung Amerikas sich derselben gar nicht annimmt." Dagegen wäre „der unter Menschen mögliche vollkommenste Staat derjenige, welcher das Interesse der Mehrheit mit dem der Minderheit in Einklang bringen könnte, das heißt das Interesse sowohl aller Klassen, wie der Einzelnen, welche ihn bilden."

Daß die Menschheit in ihrer bisherigen Entwicklung sich diesen Staatsidealen schon sehr genähert habe, will Vaccaro gerade nicht behaupten. Schuld daran sei die noch sehr mangelhafte „soziale Anpassung", denn „unglücklicherweise spielt sich der Kampf ums Dasein zwischen den Menschen in so unregelmäßiger Weise ab, daß er gerade zum Triumph der Schlechteren und zur Entartung führt. In Folge dessen begegnet die menschlichliche Anpassung immer neuen Hindernissen und bleibt unvollkommen."

Ist es nicht zu verwundern und zeigt es nicht von einem unerschütterlichen Glauben an die Menschheit, wenn Vaccaro trotz all dieser nüchternen Beurteilung des Wesens, Charakters und der jeweiligen Resultate des sozialen Kampfes an der Zukunft der Menschheit nicht verzweifelt, sondern mit der „besseren Zukunft" unserer Nachkommen über die traurige Wirklichkeit sich tröstet? Dieser Trost und dieses frohe Ausklingen seiner realistischen Darstellung der bisherigen sozialen Entwicklung der Menschheit ist aber wieder nichts anderes als — Darwinismus. Denn was kein Glaube an ein besseres Jenseits bietet, das bietet dem naturwissenschaftlich denkenden Menschen die Darwin'sche Perspektive auf die unmeßbaren Zeiträume, die notwendig sind, durch natürliche Auslese die kleinsten Abänderungen hervorzubringen und die daher auch jeder von Vaccaro erhofften, „sozialen Anpassung", trotz all der ihr entgegenstehenden Hindernisse einst zum Durchbruch verhelfen können — oder gar müssen?

* * *

Ich wollte die obige Darstellung von Vaccaro's Gedankengang nicht durch kritische Gegenbemerkungen unterbrechen, daher seien hier einige Punkte hervorgehoben, in denen ich mit ihm nicht übereinstimmen kann. Glücklicherweise sind es nur wenige Punkte. Vaccaro meint: Einstens hatten die Menschen in Frieden miteinander gelebt; später begannen Kriege, die aber mit dem Fortschritt der Industrie immer seltener und milder (?) wurden und in ferner Zukunft einmal aufhören werden. Ich kann keiner dieser Behauptungen zustimmen. Frieden gab es nie zwischen den einzelnen Horden: zwischen ihnen wüteten immer Kriege zum Zwecke der Anthropophagie und des Raubes. Mit der Entstehung und dem Wachstum der Staaten wurden immer größere Territorien und Gemeinschaften befriedet und an die Stelle der häufigen kleinen traten die selteneren großen Kriege. Diese Richtung der Entwicklung sozialer Beziehungen, sozialen „Verkehrs" (wie Rettich den Krieg nennt) dauert ungeschwächt bis heute fort. Ob die Kriege „milder" wurden, ist ebenfalls strittig. Ob Verwundungen und Tötungen durch moderne Mordwerkzeuge wie Shrapnelles, Bomben etc. eine Milderung des Krieges bedeuten, möchte ich nicht behaupten. Ob die Summe der einst häufigen kleinen Metzeleien und Kriege die Summe der heute selteneren großen Kriege, in denen mit einem Schlage (in die Luft sprengen eines Kriegsschiffes u. drgl.) Tausende Menschenleben zu Grunde gehen, erreicht, übertrifft oder nicht erreicht, darüber ein Urteil abzugeben, fehlt es wohl an genügenden Daten.

Aber aus dem bisherigen Entwicklungsgange der Kriege den Schluß zu ziehen, daß einst wieder „Friede auf Erden" sein werde, möchte ich mich nicht getrauen; eine wissenschaftliche Berechtigung zu einem solchen Schlusse liegt nicht vor, nachdem die Behauptung, daß die Kriegsmetzeleien milder werden und sich ihre Summe vermindert, nicht erweisbar ist. Nichtsdestoweniger will ich gerne zugeben, daß der hoffnungsfrohe Schlußakkord des Vaccaro'schen Werkes nur zu loben ist, weil er gewisse Ideale aufrecht erhält, ohne welche nach unserer heutigen Lebensansicht das Leben nicht lebenswert wäre. Da nun die Möglichkeit eines solchen goldenen Zeitalters in der Zukunft nicht widerlegt werden kann, der Glaube an ein solches den Wert des Lebens erhöht, so ist kein Grund dagegen zu streiten. Allerdings hat die Ansicht von einer (moralisch) besseren Zukunft der Menschheit bei Vaccaro einen tieferen und festeren Grund, den er uns in seiner Abhandlung „Progresso e regresso" in einer Antwort auf eine Rezension seiner Lotta per esistenza von Gumplowicz darlegt [1]). Er entwickelt da mit großer Deutlichkeit und Klarheit den Grundgedanken seiner Schriften, der gewiß neu und originell und sehr beachtenswert ist.

[1]) Saggi Critici p. 37.

Er bestreitet die von Gumplowicz geäußerte Ansicht, daß es in der Menschheit (moralisch) weder einen Fortschritt noch einen Rückschritt gäbe. Allerdings verwirft er auch die (Darwin-) Spencerianische Evolutions-Ansicht, wonach das Resultat des Kampfes ums Dasein — ein Überleben der „Besten" bedeutet — indem (wie schon oben erwähnt) in diesem Kampfe auch die schlechteren Elemente (die sich besser anzupassen wissen) überleben können. „Nehmen wir z. B., sagt Vaccaro, zwei Sklaven im antiken Rom. Der eine von ihnen ist unempfindlicher, erträgt lieber die Peitsche seines Herrn, auch Mühe und Hunger; er ist ein elender Schmeichler und fügt sich dem Joche. Der andere ist mutig, freimütig und stolz. Der erstere ist nun offenbar besser angepaßt an die Lebensbedingungen, in denen er lebt (an die Sklaverei), wird daher überleben, während sein besserer Genosse zu Grunde geht." Da hat Vaccaro vollkommen Recht. Daraus folgert er nun, daß man von einem Überleben der Besten im Kampfe ums Dasein nicht sprechen kann. Somit könnte man aber glauben, daß er auf Seiten der Läugner des moralischen Fortschritts steht? Das ist nicht der Fall und darin liegt die Vaccaro'sche Originalität und seine eigene Idee. Er meint nämlich, es handelt sich immer nur um Anpassung an die Lebensbedingungen, an die kosmische und soziale Umwelt. „Der Begriff aber des Fortschrittes und Rückschrittes bedeutet wissenschaftlich aufgefaßt nichts anderes, als den Übergang von e i n e r Anpassung in eine andere. Sichert ein solcher Übergang besser das Leben und Wohlbefinden, so nennen wir es Fortschritt; im entgegengesetzten Falle Rückschritt." Wenn ich nun Vaccaro richtig verstehe, so meint er annehmen zu dürfen, daß die Lebensbedingungen des Menschen sich meist in der Richtung ändern können, (insbesondere durch Ausschaltung des die Menschen korrumpierenden sozialen Parasitismus), daß die Anpassung an dieselben auch einen moralischen Fortschritt der Menschheit zur Folge haben könne. Auf diese Überzeugung gestützt, tröstet er sich mit der Hoffnung „che un giorno i nostri nepoti possano diventar felici." Ich will gerne anerkennen, daß bei der heute herrschenden Ansicht vom Wert des Lebens einzig und allein diese Vaccaro'sche Idee fähig ist, uns unsere Ideale zu retten und uns das Leben lebenswert erscheinen zu lassen!

## Die Theorie des Anarchismus.

§ 138. Eine Geschichte der Staatstheorien darf diejenige Theorie, wonach der Staat überhaupt eine überflüssige Einrichtung und dessen gänzliche Beseitigung anzustreben sei, nicht unerwähnt lassen. Und das um so weniger, da diese Idee des

„Anarchismus" eine direkte Konsequenz gewisser Staatstheorien ist, die wir betrachtet haben. Sie ist nämlich ebensowohl eine Konsequenz solcher weltflüchtigen Theorien, wie der des hl. Augustin und vieler Kirchenväter, wie auch übertriebener individualistischer Theorien, wonach die größte Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums das höchste Ziel aller Menschheitsentwicklung bildet. Beide diese Theorien aber entstehen immer als Reaktion gegen absolutistische und despotische Übergriffe des Staates und es ist gewiß kein Zufall, daß die modernen anarchistischen Theorien in Europa hauptsächlich von drei Russen gepredigt wurden, von Bakunin, Kropotkin und Tolstoi. Sie fühlten die unmenschlichen Übergriffe des russischen Despotismus und suchten zu beweisen, daß der Staat als solcher überflüssig und nur ein Mittel der Bedrückung, daher ein Hindernis der Entfaltung freien Menschentums sei.

Braucht es nach dem bisher Ausgeführten noch gesagt zu werden, daß diese Theorien den naturgesetzlichen Charakter des Staates als sozialer Erscheinung verkennen? Daß sie auf der falschen Voraussetzung beruhen, daß der Staat ein Werk freien menschlichen Willens oder gar der Willkür der Machthaber sei? Daß sie in der Überschätzung der Macht des Individuums, seiner Bedeutung und seines Wertes wurzeln?

Wenn uns solche Theorien von revolutionären Agitatoren wie Bakunin gepredigt werden: so haben wir in denselben nur ein Mittel zu revolutionären Zwecken zu sehen; der bestehende Staat paßt ihnen nicht aus allerhand Gründen, da rufen sie einfach: weg mit dem Staat! In den Begründungen dieses Rufes haben wir bei dieser Sorte Anarchisten keine wissenschaftlichen Erkenntnisse zu suchen.

Wenn Dichter wie Bruno Wille, Ibsen und Tolstoi die Idee des Anarchismus vortragen, so haben wir darin zunächst den Ausdruck dichterischer Sehnsucht nach Beseitigung allen sozialen Zwanges, sodann den Ausdruck humaner Gesinnung zu sehen, die sich um keinen Preis mit all den Gräueln des unter Staaten unvermeidlichen Krieges und der mannigfachen Ungerechtigkeiten und Bedrückungen, die staatliches Regiment

mit sich bringt, abfinden können. Wille's, Ibsen's und Tolstoi's anarchistische Theorien sind einfach poetische Gefühlsausbrüche, die teilweise auch eine Reaktion gegen absolutes Regime sind. Was ist es sonst anderes, wenn Ibsen den Staat als den „Fluch des Individuums" bezeichnet und in den Ruf ausbricht: „Der Staat muß fort! Bei dieser Revolution werde ich sein" —? —

Wenn uns im Gewande abstrakter Spekulation von einem weltfremden und weltflüchtigen „Philosophen" wie Max Stirner eine Verhimmelung des Individuums, des „Einzigen" vorgetragen wird, vor dessen Selbstherrlichkeit der Staat zu weichen hat, so haben wir darin eine krankhafte Fieberphantasie zu sehen, ein Erzeugnis eines unklaren Gehirns, das von theologischen und philosophischen Studien verwirrt und jeden Sinnes für Wirklichkeit und reale Welt verlustig gemacht wurde. Wenn uns aber nüchterne Denker, die obendrein gründlich naturwissenschaftlich geschult sind, so wie Elisée Reclus und Peter Kropotkin, den Beweis zu führen suchen, daß der Staat eine ganz unnötige Einrichtung ist, und daß menschliches Zusammenleben viel besser durch freiwillige Übereinkunft, ohne jeden Zwang geordnet werden könne; so können wir uns darüber nicht einfach als über Utopieen hinwegsetzen. Wir müssen dieser Theorie ins Auge blicken und untersuchen, ob sie richtig ist — um so mehr, da die Ausführungen dieser Gelehrten sehr bestechend sind und uns mit großem Aufwand von Geist und Scharfsinn vorgetragen werden.

Fürst Peter Kropotkin, der wohl neben Elisée Réclus als der bedeutendste Vertreter des theoretischen Anarchismus angesehen werden muß, stützt seine Ausführungen hauptsächlich auf die zahlreichen Erfolge, welche freiwillig, ohne staatlichen Zwang, gegründete Unternehmungen aufweisen. „Freie Übereinkunft" (la libre entente) habe ohne Einmengung des Staates ganze Weltteile mit Eisenbahnnetzen bedeckt, die wie ein Uhrwerk funktionieren. „Unser Jahrhundert, meint Kropotkin, hat offenbar die Tendenz, den Staat entbehrlich zu machen. Man blicke nur hin auf die wachsende Zahl der Unternehmungen, die der privaten Initiative entsprungen sind; auf

die riesige Entwicklung von Institutionen, die nur auf Grundlage einfacher privater Vereinbarungen bestehen . . . Es gibt kein Gebiet menschlicher Tätigkeit, wo die Menschen, um mit vereinten Kräften zu arbeiten, nicht ihre Bemühungen behufs Erreichung eines gemeinsamen Zieles kombinieren. Täglich sehen wir neue Gesellschaften sich bilden und schon bestehende, ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen, zu gemeinsamen Zwecken sich vereinen." Da alle denkbaren Bedürfnisse der Menschen auf diese Weise befriedigt werden können, wozu braucht es da des Staates? „In England wird sogar die wichtigste Sorge des Staates, die der Verteidigung des heimatlichen Bodens, dem Staate von einer Freiwilligen-Armee abgenommen, die gewiß jeder von einem Despoten kommandierten Sklavenarmee Stand halten würde [1]).

Ein beliebtes Beispiel, auf welches die anarchistischen Theoretiker hinzuweisen pflegen, um zu zeigen, welche Wunder freie, private Tätigkeit ohne Ingerenz des Staates wirken kann, sind die Konsumgenossenschaften und ihre, ganze Weltteile umspannenden Vereinigungen. Was haben da nicht alles die vereinigten Konsum-Produktiv-Genossenschaften Englands in Verbindung mit denen Schottlands geleistet! Sie besitzen ihre Bäckereien, Schlächtereien, eigene Farmen, ja sogar Teeplantagen auf Ceylon; sie betreiben das größte Teehandlungsgeschäft in der Welt und besitzen eine Anzahl von Fabriken und Mühlen; in drei Weltteilen besitzen sie Einkaufshäuser und was drgl. mehr ist. Diese Riesenorganisationen aber gehen aus privater Initiative hervor, blühen und entfalten sich ohne staatliche Ingerenz. Sind das nicht laut sprechende Beweise für die Entbehrlichkeit des Staates? fragt Kropotkin. Es ist sonderbar, daß dieser gelehrte und geistreiche Mann übersah, daß alle die von ihm als Beispiele angeführten Genossenschaften und Vereine einzig und allein auf Grund staatlicher Rechtsordnung funktionieren, und daß diese Rechtsordnung mit ihrer Institution des Eigentums, des Besitzes, des Vertragsrechts, Schuldrechts, ja sogar Familien-

1) L'inévitable Anarchie (1896). Vgl. auch Kropotkin's: „La conquête du pain" (1894).

und Erbrechts, die notwendige Voraussetzung all und jeder Tätigkeit und Wirksamkeit der von ihm zitierten „freivereinbarten" Genossenschaften und Gesellschaften ist. Wollte Kropotkin seine These von der Entbehrlichkeit des Staates begründen, er müßte uns Beispiele solcher Genossenschaften und Gesellschaften außerhalb der Staatenwelt aufweisen: das wäre eine Begründung. Innerhalb der Staatenwelt aber muß man ja entweder staatblind sein oder die Augen gewaltsam schließen, um nicht zu sehen, daß all die tausendfältigen Transaktionen dieser „freivereinbarten" Genossenschaften gar nicht vor sich gehen könnten, wenn sie nicht den festen Boden der staatlichen Rechtsordnung, die von der Staatsgewalt geschützt wird, unter den Füßen spüren würden. Man denke nur an Bodenerwerbungen, Käufe und Verkäufe, Mieten, Geldeinlagen von Familienvätern, Pachtverträge u. s. w., ohne welche die Tätigkeit und Wirksamkeit dieser Genossenschaften unmöglich wäre. Und wenn Kropotkin sagt, daß alles dieses „ohne Einmengung des Staates" geschieht, so übersieht er die ganze staatliche Rechtsordnung, die alle diese Transaktionen ermöglicht, indem sie die Nichteinhaltung der Verbindlichkeiten und eventuelle Verletzungen der Rechte und Unterlassungen von Pflichten mittelst ihrer im Notfalle einschreitenden Zwangsgewalt bedroht. Alle diese von Kropotkin angeführten Beispiele sind gerade im Gegenteil Beweise der Unentbehrlichkeit der staatlichen Rechtsordnung für all und jede kulturelle Tätigkeit der Menschen.

* * *

Nicht zu verwechseln ist die Theorie des Anarchismus mit dem „terroristischen Anarchismus", mit dem sie oft staatlicherseits sehr ungeschickterweise absichtlich identificiert wurde, um auf diese Weise die Theoretiker des Anarchismus persönlich zu verdächtigen. Ja, imperialistische Regierungen gingen zu diesem Zwecke in der Weise vor, daß sie durch agents provocateurs „anarchistische Verbrechen" hervorriefen, um dieselben aufs Kerbholz der Theoretiker des Anarchismus zu setzen. Der Pariser Polizeipräfekt Napoleon III., Andrieux, gibt uns darüber in seinen Souvenirs d'un préfet de police (1885. B. I. S. 176) authentische Aufschlüsse. Er schreibt da: „Sei es aus Übereifer,

sei es um sich durch neue und interessante Enthüllungen wichtig machen zu können, blieben Leute, die behufs Überwachung der revolutionären Parteien von der Polizei gezahlt wurden, statt sich auf die Überwachung zu beschränken, nicht unbeteiligt bei der Anstiftung und Vorbereitung verbrecherischer Taten." Das kam auch anderwärts vor. Solche „anarchistische Verbrechen" wirkten dann suggestiv und verleiteten excentrische Individuen oder verbrecherische Naturen zu immer neuen „anarchistischen" Missetaten.

Diese teuer bezahlte Polizeiwaffe gegen den Anarchismus hat gegen Ende des 19. Jahrhunderts manch' Unheil gestiftet. Allerdings gibt es auch Fälle, wo Grausamkeiten des Despotismus, wie neuerdings z. B. in Rußland, edle Naturen (meist junge Menschen) einfach zu politischer Blutrache anfeuern und Taten vollbringen lassen, die von den größten Dichtern stets verherrlicht wurden, z. B. von Schiller in seiner Bürgschaft. Auch solche Taten haben mit dem Anarchismus nichts zu tun; die Weltgeschichte kennt sie von jeher; sie sind die ureigensten Früchte des Despotismus, der sie unausbleiblich immer und überall hervorbringen wird.

## Deutschland seit 1866.

§ 139. Die Ereignisse der 60er und der ersten 70er Jahre (Annexion von Schleswig-Holstein an Preußen, Austritt Österreichs aus dem Deutschen Bunde, Gründung des Norddeutschen Bundes, Annexion deutscher Bundesstaaten an Preußen und Aufrichtung des deutschen Kaisertums) hatten in Deutschland, um mit Constantin Frantz zu sprechen, den „Bankrott der herrschenden Staatsweisheit" zur Folge. Die offiziellen Vertreter der Staatswissenschaft, die Staatsrechtslehrer, wußten nicht, was sie zu all den Ereignissen sagen, welche Stellung sie zu denselben einnehmen sollten. Jahrzehnte lang hatten sie in den verschiedenen deutschen Ländern das Prinzip der Legitimität juristisch begründet, nun war es hin; jahrzehntelang hatten sie das Prinzip der Nationalität als das einzig richtige staatenbildende Prinzip verkündet (Mohl, Bluntschli u. a.), nun wurden ins neue Deutsche Reich Franzosen, Dänen und Polen einverleibt; jahrzehntelang hatten sie vom „Rechtsgrund" des Staates doziert, nun betätigte Bismarck den Grundsatz „Macht gehe vor Recht" und baute das neue Kaiserreich auf dem Grunde der

Macht, ohne sich viel ans „Recht“ zu kehren; jahrzehntelang hatten sie die Merkmale des Rechtstaates auseinandergesetzt, das neue Deutsche Reich scheerte sich einen Pfifferling um die ganze Rechtstaatstheorie; jahrzehntelang hatten sie als Grundpfeiler des konstitutionellen Staates die Ministerverantwortlichkeit hingestellt, nun wollte Bismarck von einer solchen grauen Theorie nichts wissen. Wie sollten sich die deutschen Staatsrechtslehrer mit dieser Wendung der Verhältnisse abfinden, die all ihre Theorien zu Schanden machte? Zunächst verschlug es ihnen ganz die Rede und sie hüllten sich in tiefes Schweigen. Der alte Johann Kaspar Bluntschli, der geistreiche Phraseur, meldete sich zur Audienz bei Bismarck, der ihm ein interessantes Privatissimum über Staatsrecht las, von dem aber der alte Heidelberger Professor nicht mehr Gebrauch machen konnte [1]). Mohl war geschmeidiger; er veröffentlichte 1873 „rechtliche und politische Erörterungen“ über „Das deutsche Reichsstaatsrecht“, worin er sich mit der neuen Verfassung, die seinen Theorien ins Gesicht schlug, schlecht und recht auf guten Fuß setzen wollte, wofür ihm Constantin Frantz in der oben S. 486 zitierten Schrift tüchtig den Text las.

Das alles aber half nichts — die Staatstheorien waren einmal seit 1870 gründlich in Mißkredit gekommen, und während früher kaum ein Jahr verging, ohne daß der Leipziger Meßkatalog nicht ein neues „Allgemeines Staatsrecht“ brachte, entstand seit 1873 plötzlich eine große Dürre auf diesem Gebiete und verflossen beinahe drei Jahrzehnte, ohne daß jemand in Deutschland den Mut faßte, ein „Allgemeines Staatsrecht“ zu schreiben. Wie man im Hause des Gehenkten nicht vom Galgen spricht, so herrschte nun mehrere Jahrzehnte lang in Deutschland über die Theorie vom Staat tiefes Schweigen.

Diese Zeit der Dürre auf staatstheoretischem Gebiete würzten in Deutschland nur die derb-realistischen, politischen Reden und Aussprüche des größten Praktikers der Politik, den die Neuzeit hervorbrachte — Bismarcks. Gewiß, würden die in Deutsch-

---

1) Vgl. Rosin: „Staatslehre nach Bismarck“ S. 57 und „Parlamentarier“ II. S. 125 (1868).

land herrschenden, vom Katheder verkündeten Staatstheorien in Bismarcks Kram gepaßt haben; er würde als kluger Politiker nicht Anstand genommen haben sie zu akzeptieren, ja sogar zu glorifizieren. Glücklicherweise war dies nicht der Fall. Sie paßten nicht in seine Politik und so nahm er denn auch keinen Anstand, bei jeder Gelegenheit die professorale Staatsweisheit („dünkelhafte Professorenweisheit") mit bitterem Hohne zu brandmarken und sich über dieselben mit beißendem Witze lustig zu machen. „Die Wissenschaft, sagt er einmal, ist da mitunter auf sehr hohem Pferde, aber sie sieht den Boden nicht, auf dem sie reitet und erkennt ihn nicht." Er selbst aber stand ganz auf dem Boden von Diezels „Realpolitik" und sympathisierte in seinen realistischen Ansichten über Staat und Gesellschaft viel mehr mit Lassalle als mit den Vertretern der zünftigen Staatslehre. Daß ihm das Schlagwort „Freiheit" nicht imponierte, dessen sich gelegentlich jede Partei bedient, um ihre eigenen Interessen zu fördern, versteht sich bei einem solchen Politiker wie Bismarck von selbst. „Unter Freiheit, sagt er einmal, versteht jeder nur die Freiheit für sich selbst und nicht die für Andere, sowie die Verpflichtung der anderen, sich der Beschränkung der Freiheit des Empfindenden absolut zu enthalten. Kurz, sie verstehen unter Freiheit eigentlich Herrschaft; unter Freiheit der Rede verstehen sie Herrschaft der Redner, unter Freiheit der Presse verstehen sie den vorherrschenden und vorwiegenden Einfluß der Redaktionen und der Zeitungen, unter Freiheit der Kirche in allen Konfessionen sehr häufig die Herrschaft der Priester." Und weil es sich eben jeder Partei im Staate um die Herrschaft handelt und der Kampf um dieselbe den Inhalt des staatlichen Lebens ausmacht, so gibt es im Staate immer nur die Alternative: Kompromiß oder Konflikt. Im letzteren Falle aber entscheidet die Macht. „Wird der Kompromiß dadurch vereitelt, sagt er einmal, daß eine der beteiligten Gewalten ihre eigene Ansicht mit doktrinärem Absolutismus durchführen will, so wird die Reihe der Kompromisse unterbrochen und an ihre Stelle treten Konflikte, und Konflikte, da das Staatsleben nicht stillzustehen vermag,

werden zu Machtfragen; wer die Macht in Händen hat, geht dann in seinem Sinne vor, weil das Staatsleben auch nicht einen Augenblick stillstehen kann.“ Das sind dieselben Gedanken, die in Diezel's Realpolitik und in Lassale's Rede über Verfassung ausgesprochen wurden und die einen grellen Gegensatz bildeten zur Rechtstaatstheorie, die das ganze Staatsleben aus der „Freiheit“ des Individuums und seinem Rechte ableitete und alle Konflikte im Staate von den untersten bis zu den höchsten immer durch Rechtsentscheidungen beglichen wissen wollte, wogegen Bismarck einmal (1866) ganz richtig erklärt, daß „das Verfassungsleben nicht nach juristischen Regeln beurteilt werden kann.“ Der Rechtstaatstheorie gegenüber hat der sogenannten Machttheorie niemand in Deutschland so nachdrücklich Eingang verschafft wie Bismarck. Allerdings, eine wissenschaftliche Erklärung und Begründung fand diese Theorie erst durch die Soziologie der 80er und 90er Jahre des zu Ende gehenden Jahrhunderts.

* * *

Der „Bankrott der herrschenden Staatsweisheit“ ging in Deutschland so weit, daß noch in dem in den 90er Jahren von einigen Jenenser und Berliner Professoren (Conrad, Elster, Löning) herausgegebenen Staatslexikon, der Artikel „Staat“ ganz mit Stillschweigen übergangen wurde. Sie mußten erst unter allgemeiner Heiterkeit daran gemahnt werden, daß doch die Abnehmer eines Staatslexikons ein Recht haben, in demselben einen Artikel „Staat“ zu finden, ehe sie sich entschlossen in einem Supplementband einen solchen zu bringen. Aber auch jetzt wollten sie der Besprechung des Staates als solchem aus dem Wege gehen und ließen sich vom Nationalökonomen Adolf Wagner einen Artikel über den Staat als „ökonomische Kategorie“ schreiben. Erst erneute Heiterkeit über diesen Mangel an Mut zwang die Herren Herausgeber in der zweiten Auflage einen Artikel über den Staat zu bringen, der sich über die ganze neuere soziologische Auffassung des Staates ausschweigt und und nur den alten Kohl aus Bluntschli und Mohl aufwärmt.

Diese ganze Episode ist charakteristisch für die Stagnation, die auf dem Gebiete der Staatswissenschaft in Deutschland seit 1870 eingetreten war. Ja, es war so weit gekommen, daß es sogar einen fühlbaren Mangel an Dozenten des Staatsrechts gab und daß man, um die

nach Bluntschli verwaiste Heidelberger Kanzel zu besetzen in Deutschland keinen Dozenten fand und einen solchen aus Österreich importieren mußte. —

Erst dieser Wiener Jurist (Georg Jellinek) schenkte Deutschland nach langer Zeit wieder einen dicken Band einer „Allgemeinen Staatslehre“, die sich an das Bluntschlische „Allgemeine Staatsrecht“ würdig anreiht. Er versteht es ganz wie Bluntschli, einen klaren Begriff durch eine unklare Wortzusammensetzung so zu verdunkeln, daß es auf die Hörer den richtigen tiefsinnig philosophischen Eindruck zu machen nicht verfehlt. Ähnlich wie Bluntschli seinerzeit den Staat definierte, als die „Volksperson“, was so wunderbar klingt, aber nichts und nichts sagt, so versteht es auch Jellinek, immer aus zwei klaren Worten ein unklares Kompositum herzustellen, das eine Definition bildet, die den zu definierenden Begriff in ein ganz imposantes Halbdunkel hüllt — wodurch der Zweck des „juristischen Staatsrechts“ vollkommen erreicht ist. So feiert denn in Heidelberg die alte Bluntschlische Phraseologie wieder ihre Auferstehung, nur ist jetzt zur Abwechslung der Staat aus einer Volksperson eine „Verbandseinheit“ geworden. Um das Wesen der Sache geht man mit solchen Definitionen so herum, wie die Katze um den Brei [1]).

Je weniger übrigens die Staatsrechtslehrer in Deutschland sich über die Theorie des Staates im Allgemeinen äußerten, desto üppiger bebauten sie das Feld des positiven deutschen Staatsrechts: Da bot sich ja der juristischen Methode im Staatsrecht ein weites Feld der „Konstruktionen.“ Unbeachtet und vergessen blieb die vernünftige Warnung Aegidi's: man vermeine im Staatsrecht „juristisch zu denken, wenn man privatrechtliche Gedankenreihen verfolgt“ [2]); unbeachtet und vergessen blieben Kirchenheims treffliche Ausführungen über „das Staatsrecht im Zivil“ [3]) und mit vollen Segeln tummeln die Laband, Haenel und Genossen auf dem Meere juristischer Scholastik ihre deutsch-staatsrechtlichen Schifflein. Da werden über alle möglichen staatsrechtlichen Institutionen haarscharfe Begriffe gebildet und noch haarschärfer gespalten und die feinsten Begriffssplitter zu neuen Begriffen konstruiert. Auf diese Weise erklärt jeder der Staatsrechtslehrer nach seiner Weise, was der deutsche Kaiser ist und wo die Souveränetät im Deutschen Reiche ruht und wo der Gesetzeswille steckt und was das Deutsche Reich sei, Monarchie oder Bund und was drgl. mehr ist. Wissenschaftliche Erkennt-

---

[1]) Diese Definition scheint Deutschland auf den Leib zugeschnitten zu sein. Denn Deutschland ist eine „Einheit“, der Bismarck, damit sie fester zusammenhält einen (preußischen) Verband anlegte, — somit ist es eine „Verbandseinheit“, und da doch Deutschland ein Staat ist, so ist der Staat nach Jellinek eine „Verbandseinheit.“

[2]) „Zeitschrift für deutsches Staatsrecht“ 1865, I. 105.

[3]) „Allgemeine konservative Monatsschrift“ 1884, III. 272.

nisse über den Staat haben wir auf dem Gebiete dieser Literatur nicht zu suchen.

Da bietet schon die rein politische Literatur, die offen politische Tendenzen verfolgt und sich nicht hinter juristische Konstruktionen versteckt, viel größeres, auch wissenschaftliches Interesse. Denn wenn Parteipolitiker auch offen und eingestandenermaßen Parteizwecke verfolgen, so begründen sie doch ihre Forderungen auf Analysen, Untersuchungen und Beobachtungen des Staates, die, wenn auch von einseitigem Standpunkte aus, dennoch in die Natur und das Wesen desselben tiefe Einblicke gewähren. Man vergleiche nur im Geiste ein vielbändiges System des deutschen Staatsrechts eines Staatsrechtslehrers mit einer politischen Parteischrift, wie z. B. Pastor Naumann's „Demokratie und Kaisertum", von dem wir gleich unten sprechen wollen und frage sich, welches dieser beiden Werke für die Staatswissenschaft mehr Ertrag bietet. Da kann doch kein Zweifel sein, daß die „juristischen Konstruktionen" des vielbändigen „Systems" in wenigen Jahren unentrinnbar dem Makulaturgrabe verfallen sind: während die gute politische Parteischrift, die offen ihre Ansichten darlegt und ihr Ziel anstrebt, auch in der fernsten Zukunft Quelle staatlicher und geschichtlicher Erkenntnis bleiben wird.

Während juristische Staatsrechtskonstruktionen sich nicht in der Welt der Wirklichkeit, sondern in einer willkürlich konstruierten Welt formaler Begriffe bewegen: gibt uns die gute politische Parteischrift immerhin ein treues Bild der Parteianschauungen ihrer Zeit. Für die Entwicklung der Staatstheorien sind gute politische Parteischriften noch immer weit wertvoller als die feinsten „juristischen" Staatsrechtslehren, die doch nur leeres Begriffsstroh dreschen.

* * *

### Pastor Naumann's „Kaisertum und Demokratie."

Was den juristischen Staatsrechtslehrern vollkommen abgeht, die solide Grundlage moderner Weltanschauung, das offene Auge für politische Wirklichkeiten, das unumwundene Aussprechen erkannter Wahrheiten und innerster Überzeugungen ohne Scheu und Rücksicht: das zeichnet Naumann's Werk vorteilhaft aus. Inmitten des öden Wustes juristisch-staatsrechtlicher Absurditäten wirkt es erfrischend und wohltuend, eine offene ehrliche Stimme eines scharfen Beobachters über Staat und Gesellschaft zu hören. Naumann untersucht die Frage, ob „ein revolutionärer Sieg der Demokratie unter unseren vorhandenen geschichtlichen Verhältnissen überhaupt möglich ist?" Selbstverständlich untersucht er diese Frage nicht aus wissenschaftlichem Interesse, sondern aus Parteiinteresse. Er ist nämlich Nationalsozialist, will seiner Partei

zeigen, wie sie vorgehen solle, um zu siegen, und auch andere Parteien überzeugen, daß das national-soziale Programm das einzig richtige sei. Das ist nun Parteisache. Indem er aber diese Sache begründen will, theoretisiert er über Staat und Gesellschaft und da gibt er allerdings den modernsten Anschauungen, dem Resultat der Ereignisse in Deutschland im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einen ganz prägnanten wissenschaftlichen Ausdruck und insoferne mag er uns als Vertreter der modernsten Auffassungen von Staat und Gesellschaft gelten. „Es würde, meint er, zu einer politischen Untersuchung dieser wichtigen Grundfrage schwerlich passen, wenn wir gegenüber der Revolution moralische Gesichtspunkte hervorheben wollten. Ob eine Revolution berechtigt ist, ergibt sich aus ihrem Erfolge. Unsere ganze Gegenwart ruht auf vergangenen Gewalttaten. Es gibt keine einzige politische Macht, die nicht Menschenblut vergossen hat, um bestehen zu können. Jeder deutsche Einzelstaat hat seine rote Geschichte. Überall sitzen entthronte, mediatisierte, gestürzte alte Herrschaften. Auch das neue Deutsche Reich ist durch Blut und Annektierung entstanden. Bismarck war gegenüber dem früheren Deutschen Bund ein rücksichtsloser Revolutionär. Mit demselben Rechte, mit dem er Kronen brach und Urkunden zerriß, können neue Mächte das jetzige geschichtliche Recht verletzen." Hier weht der realistische Geist der neuen Zeit; den alten Bluntschli konnte Bismark nicht bekehren, aber hier bei Naumann weht uns echte Bismarck'sche Politik an, die auf einer realistischen Auffassung des Staates und der Gesellschaft beruht, und unmittelbar die soziologische Staatsauffassung zur Folge haben muß. Letztere kommt auch bei Naumann zu ihrem vollen Rechte in der Betrachtung und Analyse der sozialen Faktoren, die auf die Gestaltung Deutschlands einen Einfluß zu üben beanspruchen und anstreben. Er bespricht eingehend „die sozialen als Grundlage der politischen Gruppierungen." Er befolgt also theoretisch die Linie, die durch Diezel's „Realpolitik", Lassalle's „Verfassungstheorie" und endlich durch die soziologische Staatsauffassung bestimmt ist, dabei polemisiert er gegen den „älteren Liberalismus", der doch noch immer in der Katheder-Staatsweisheit Deutschlands repräsentiert wird.

„Der ältere Liberalismus scheut sich noch immer den Zusammenhang zwischen sozialer Schichtung und politischer Gruppenbildung offen anzuerkennen, weil er fühlt, daß er mit dieser Anerkennung sich den Boden seiner selbstständigen Existenz unter den Füßen hinwegzieht." Nauman erkennt ganz richtig, daß jener „ältere Liberalismus" bewußt oder unbewußt auf den alten Naturrechtslehren beruht, von dem die zünftige Staatsrechtslehre zu modernen Anschauungen, zur soziologischen Auffassung des Staates noch keine Brücke zu schlagen verstand, ja gegenüber welcher sie eine Vogel-Strauß-Politik spielt.

Da der Gegensatz zwischen der soziologischen Auffassung von Recht und Staat und der älteren „rechtsphilosophischen" und naturrechtlichen in der Frage nach Wesen und Entstehung des Rechts sich zuspitzt, so erinnert Naumann den „älteren Libralismus" daran, daß „Rechte nur im Laufe der Geschichte entstehen und ihre Grundlage die Macht ist." „In dem Satz: Macht geht vor Recht, fährt er fort, liegt eine große geschichtliche Wahrheit . . . Es würde gut sein, wenn endlich die Naturrechtslehre, diese Quelle von einseitigen Konstruktionen und Sentimentalitäten aus dem Gedankenschatz einer um Macht kämpfenden Volksbewegung gestrichen würde." Dem meist geheuchelten Menschheitsidealismus, der doch tatsächlich nirgends eine reale Grundlage hat, tritt Naumann mit der richtigen Bemerkung entgegen, daß es sich im Grunde in der Politik immer und überall um „die Pflicht gegen die Schicht" handelt, „zu der einer gehört und gegen das Volk, in das einer hineingeboren ist... Die Menschheit als Ganzes ist der Schauplatz, innerhalb dessen Umgrenzung wir für bestimmte Lebenszwecke einzelner Menschheitsteile zu kämpfen haben." Damit kommt Naumann der soziologischen Auffassung der Politik entgegen. „In der Natur der Politik liegt es, daß sie ein Kampf von Mächten um Gewinnung von Rechten ist . . . . Alles in der Politik ist Kampf ums Dasein, auch das Verhalten von Monarchie und Demokratie zu einander." Indem er die gegenwärtigen staatsrechtlichen Verhältnisse Deutschlands betrachtet, sagt er das schöne Wort, das auch von anderen Staaten gilt: „Überall liegen alte Kämpfe versteinert vor uns." Das Schlagwort von der „Gleichheit" imponiert ihm nicht. Sie ist, meint er, „im besten Falle eine sittliche Forderung, aber keineswegs eine vorhandene Tatsache, auf die man politische Arbeit aufbauen kann. Die Menschen, die in Wirklichkeit leben, sind ungleich und zwar im modernen Kulturstaat ungleicher als in ursprünglichen, rein landwirtschaftlichen Volksverhältnissen." Dem auf dieser „nicht vorhandenen Tatsache" aufgebauten Demokratismus und Parlamentarismus geht er hart an den Leib, wobei er offenbar an demokratisch konstituierte Großstaaten, wie z. B. Frankreich, denkt. „Eine zentralisierte Demokratie ist, um es offen zu sagen, eine große Täuschung. Da der demokratische Apparat der Majoritätsbildung nur langsam und schwer dazu kommt, große, regierungsfähige Parlamentsparteien herzustellen und da er, wenn sie einmal geschaffen sind, zähe an diesen mühsam erworbenen Körpern festhält, so hat der einzelne Mann im Volke von einer durchgeführten demokratischen Staatsverwaltung ungeheuer wenig, so lange alles von oben her gemacht wird." Mit seinem Stimmzettel kann er höchstens „zwischen zwei Cliquen entscheiden." „Dahin führt der große Gedanke vom souveränen Volke, wenn er nicht dezentralisiert gedacht wird. Nur bei lebendigem Eigenleben der po-

litischen Unterteile des Staates wächst, lebt und bleibt demokratischer Sinn .... In zentralisierter Demokratie kann nach der Natur der Dinge die Masse nichts anderes sein als Stimmvieh."

Nachdem er der Demokratie und speziell auch der Sozialdemokratie einen Spiegel entgegengehalten, in dem sie manches Fältchen ihres Wesens studieren kann, schildert Naumann die „drei Aristokratien", die im politischen Leben Deutschlands heute eine Rolle spielen: die agrarische, die industrielle und die klerikale. Da ist er allerdings mehr politischer Photograph als soziologischer Politiker. Denn er konstatiert bei der einen oder andern dieser sozialen Gruppen charakteristische Züge, die derselben doch nur als sozialer Gruppe und nicht gerade als argrarischer oder klerikaler Aristokratie zukommen. Wenn er z. B. sagt „der Konservative ist als Klasse von brutaler Rücksichtslosigkeit, wenn er Recht erhalten will", so ist es nicht klar, warum das nur von der argrarischen Aristokratie gelten soll? Führen die Arbeiter vielleicht den sozialen Kampf in Glacéhandschuhen? Pflegen sie bei Streiks die Streikbrecher mit Bonbons zu traktieren? Andererseits verschließt sich Naumann nicht der richtigen soziologischen Einsicht, daß das Verhalten einer Gruppe nicht von ihrem „Willen" abhängt, obwohl er den betreffenden Gedanken nur aus Anlaß eines Einzelfalles, nämlich der Feindschaft des preußischen Landadels gegen die Demokratie ausspricht. Immerhin ist diese Erkenntnis ein Fortschritt. „Der ostdeutsche Adel, schreibt Naumann, ist eine Erobererkaste, die sich eine slavische Fläche germanisiert hat, damit sie ihr diene. Im Eroberer aber steckte politischer Lebenssaft, sowohl im Angelsachsen, der übers Wasser ging, wie im Deutschritter, der Ostpreußen unterwarf. Diese politische Rasse ist es, die heute der grimmigste, entschlossenste Feind der deutschen Demokratie ist, nicht weil es ihr Spaß macht, sondern weil sie muß." Hätte nur Naumann das, was er hier im Einzelfall richtig beobachtet, verallgemeinert, er wäre auf die Formulierung des Gesetzes gekommen, das die Beziehung der sozialen Gruppen beherrscht und das allerdings schon in Ratzenhofer's „Politik" (1893) formuliert ist. Aber auch das ist ein Verdienst, im Einzelfalle die richtige Beobachtung gemacht und die Tatsache offen und ehrlich konstatiert zu haben. „Was der Kern des Konservatismus heute ist, schreibt Naumann, läßt sich viel leichter praktisch sagen als theoretisch, es ist praktisch der Selbsterhaltungstrieb des preußischen Großgrundbesitzertums. Die alte Herrenschicht von etwa 24.000 Köpfen ist in Verteidigungszustand geraten und benützt nun alle möglichen Mittel, um sich in einem demokratisch werdenden Zeitalter über Wasser zu halten. In dem Bestreben sich Hilfskräfte heranzuziehen, wird sie bauernfreundlich und handwerkerfreundlich, ja zu Zeiten sogar arbeiterfreundlich. Aus demselben Grunde macht

sie Bündnisse mit dem industriellen Kapitalismus und mit dem Zentrum. Sie versteht die Kunst des Angliederns von Mitinteressenten besser als irgend eine sonstige politische Gruppe." Indem Naumann hier die preußische Junkerschicht photographiert, ahnt er es wohl nicht, daß er damit ein treues Bild all und jeder „Herren"-schichte zeichnet — da die gleiche soziale und wirtschaftliche Lage immer und überall dieselbe politische Haltung der in ihr Befindlichen erzeugt. Diese Lehre formuliert zu haben, ist das Verdienst der Soziologie.

Auch was Naumann über die nationale Politik der preußischen Junker ganz richtig bemerkt ist nichts anderes, als die Politik all und jeder Junkerklasse in aller Herren Länder.

„Man kann, schreibt er, geschichtlich die Sache ansehend nicht sagen, daß die preußischen Konservativen von Haus aus national waren. Im Gegenteil! So lange der Nationalitätsgedanke im Werden begriffen war, bekämpften sie den „Nationalitätenschwindel." Auch als das deutsche Reich gegründet war, schwankten sie eine Zeitlang, ob sie sich mit beiden Füßen auf den neugewonnenen nationalen Staatsboden stellen sollten. Aber zehn Jahre genügten (1876), um alle Zweifel zu beseitigen. Der Machtinstinkt der alten staatsmächtigen Herrenklasse fand den sicheren Weg zur weiteren Macht. Sie nahmen den Nationalgedanken auf, als sei er in ihren Köpfen gewachsen und mit diesem Gedanken schufen sie sich ein Hilfsheer der besten Patrioten." Aus dieser richtigen Beobachtung an der preußischen Junkerklasse tritt uns die von der Soziologie konstatierte allgemeine Tatsache entgegen, daß solche Ideen, wie die der Nationalität, immer und überall von den verschiedensten Parteien als Mittel zum Zwecke benützt werden, und wenn Naumann in Folge dieser Beobachtung seiner ihm am Herzen liegenden Demokratie den Rat gibt, „nationalen Machttrieb in sich zu pflegen", wenn „sie erfolgreich gegen die festeste und älteste Aristokratie kämpfen" wolle, so hat er nur einen politischen Gedanken ausgesprochen, den heute die Sozialdemokratie zur Tat macht, indem sie von der einstigen Internationalität allmählich zur „Nationalität" einschwenkt.

Nicht minder trefflich als die Herrenklasse charakterisiert Naumann das katholische Zentrum, ohne wieder sich bewußt zu werden, daß er damit das Charakterbild der ecclesia militans in allen europäischen Staaten zeichnet. „So wenig meist die Kleriker aristokratisch in Herkunft, Erziehung, Lebenslage sind, so ist doch die Kirche, zu der sie gehören, eine Herrschaftseinrichtung und zwar eine sehr alte und feste. Der einzelne tritt in die Herrschaftsorganisation ein und bekommt dadurch etwas von dem politischen Instinkt einer längst bestehenden Macht." Neben der agrarischen und der industriellen ist es diese dritte klerikale Aristokratie, mit der die Demokratie den Kampf aufzunehmen hat. Die tatsächliche Sachlage nun, die Parteien und ihre Stellungen,

hat Naumann richtig geschildert. Als praktischen Politiker haben wir ihn nicht zu beurteilen.

Er ist ein National-Sozialist und als solcher gibt er der Demokratie den Rat national-sozial zu werden, um den Kampf mit den obigen drei Aristokratien glücklich zu bestehen. Als national-soziale Partei solle sich die Demokratie dem Kaisertum zur Verfügung stellen und den Militarismus und nationalen Industrialismus stützen. Die einst von Napoleon III. verkündeten „napoleonischen Ideen", mit denen „der preußisch-monarchische Gedanke stark durchtränkt worden ist", will Naumann in Deutschland verwirklicht sehen. Darnach ist „der Imperator Verkörperung des nationalen Gesamtwillens; er gründet sein Recht darauf, daß die Nation ihn braucht und daß er das Heer hat." Auf alle diese Erwägungen sich stützend, wirbt Naumann für das politische Programm: „Kaisertum und Demokratie." Er hofft, daß der „Imperator" der Demokratie „Konzessionen demokratischer Art" leisten werde für „Hilfsleistungen auf nationalem Machtgebiet." Kurz, Naumann möchte den deutschen Kaiser demokratisch und die Demokraten kaiserlich machen, um den „nationalen Staat" zu erhalten. Von jeher haben politische Tendenzen und Interessen zu politischen Theorien hingeleitet. Das ist auch bei Naumann der Fall. Ob sein politisches Programm sich je verwirklichen wird, ob es ihm gelingen wird, die Demokratie kaiserlich und den Kaiser demokratisch zu machen, kann dahingestellt bleiben: seine theoretischen Untersuchungen und Beobachtungen am Staat sind jedenfalls sehr beachtenswert.

Im Gegensatz zu der öden Katheder-Weisheit, die sich auf den Universitäten breit macht, merkt man es bei Naumann, daß für ihn die Lehren der Realpolitik, der materialistischen Geschichtsauffassung und der Soziologie nicht nutzlos blieben; ihres Geistes hat er einen Hauch verspürt. Er steht im Zuge der Entwicklung, auf der Höhe der Schwelle des 20. Jahrhunderts.

## Friedrich Ratzel (1844-1904).

§ 140. Praktische Politiker haben von jeher trotz ihres Parteistandpunktes die Staatstheorie nicht unwesentlich gefördert; wesentliche Förderung aber hat die Staatstheorie meist von solchen Denkern erfahren, die außerhalb der Politik, ja sogar außerhalb der zünftigen Staatswissenschaft standen. Gerade in dem Zeitraum wo die eigentliche Staatswissenschaft brach darniederlag, im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts war Deutschland ein Denker beschieden, der für die Staatstheorie

eine, wenn auch nicht neue Quelle entdeckte, doch eine bisher wenig ausgebeutete in ungeahntem Maße ergiebig machte. Wir wollen von dem Geographen Friedrich Ratzel sprechen, dem Schöpfer der „Anthropogeographie" und der „Politischen Geographie", dessen allzufrüher Tod (1904) für die Wissenschaft einen unersetzlichen Verlust bedeutet.

Ratzel war zum Apotheker bestimmt, studierte Naturwissenschaften, machte weite überseeische Reisen, über die er an Zeitungen Berichte erstattete und ward schließlich Professor der Geographie in Leipzig. Seine „Politische Geographie" (2. Aufl. 1903) ist für die Staatstheorie epochemachend.

Ein gütiges Geschick hatte ihn (so wie auch Gustav Ratzenhofer) vor juristischen Studien bewahrt, die in den meisten Fällen jeden staatswissenschaftlichen Sinn vernageln. Als Naturforscher und Geograph bewahrte er sich den freien, offenen Blick für den Staat als „bodenständigen Organismus" und konnte zwischen Boden und Staat Zusammenhänge erschauen und bloßlegen, von denen den juristischen Staatslehrern nie träumte und die für die Staatstheorie ungeahnte Perspektiven eröffneten.

Allerdings war ja die Idee des Einflusses der geographischen Lage und der Bodenbeschaffenheit auf die Geschicke der Völker seit Ritter's bahnbrechenden Arbeiten, insbesondere seit seiner „Erdkunde" (1817) allgemein verbreitet und die Historiker bemühten sich seit jener Zeit, diese Einflüsse in den geschichtlichen Darstellungen nachzuweisen.

Doch beschränkte sich diese Ritter'sche Idee darauf, die äußere Gestaltung des Bodens (ob massiv oder mehr oder minder reiche Gliederung) als Ursache kultureller Stagnation oder Entwicklung hinzustellen. Einen weiteren Schritt in derselben Richtung vollzog Buckle, indem er die durch die Qualität des Bodens bedingte Nahrung des Volkes als Faktor der Kulturentwicklung heranzog.

Auch Elisée Reclus hat sowohl in seinem großen geographischen Werke „Nouvelle Géographie" (19 Bde.—1894), wie auch in seinem kleineren „La Terre" (1868 2 Bde.) im Sinne Ritter's den Einfluß des Bodens auf das Leben der Völker

hervorgehoben. *Aber* keiner dieser Vorgänger hat eine solche Fülle neuer Gesichtspunkte für den Zusammenhang und maßgebenden Einfluß der Bodenbeschaffenheit auf die Gestaltung und die Politik der Staaten an den Tag gebracht wie Ratzel, so daß er schließlich doch als Begründer der von ihm so genannten „Politischen Geographie" angesehen werden muß.

Der Grundbegriff, als dessen Erläuterung und Begründung das ganze Ratzel'sche Werk angesehen werden kann, ist: „Der Staat als bodenständiger Organismus." Darunter versteht Ratzel die Tatsache, daß wir uns den Staat nie anders vorstellen können, denn als „Stück Menschheit . . . und zugleich ein Stück Erdbodens." Denn im Laufe der Geschichte sehen wir immer „alle politischen Kräfte sich des Bodens bemächtigen und eben dadurch staatenbildend werden." Der Inbegriff dieser Kräfte ist eben das im Staate vereinte Volk [1]. „Volk nenne ich demnach eine politisch verbundene Gruppe von Gruppen und Einzelmenschen, die weder stamm- noch sprachverwandt zu sein brauchen, aber durch den gemeinsamen Boden auch räumlich verbunden sind." Was also ein „Stück Menschheit" zum „Volke" macht, das ist der gemeinsame Boden und der Staat. Die Eigenschaften dieses letzteren aber „setzen sich zusammen aus denen des Volkes und des Bodens." Die innigste Verbindung aller dieser drei Faktoren stellt der Begriff „Land" dar, in seiner Beziehung zum Menschen („unser Land", „Vaterland"). Denn dieser „ursprünglich rein geographische Begriff geht eine geistige und gemütliche Verbindung mit uns, seinen Bewohnern und mit unserer ganzen Geschichte ein." „Das Gefühl des Zusammenhanges mit dem Boden ist auch nirgends so stark wie dort, wo der Boden gut begrenzt, überschaubar und leicht zu beherrschen und bewirtschaften ist, also vor allem in Inselländern, in deren Bewohnern eben deshalb der kräftigste, seines Bodens sich bewußteste Nationalsinn gedeiht." Die Wahr-

---

1) Ratzel verwahrt sich ausdrücklich dagegen, als ob er den Ausdruck Organismus vom Staate im biologischen Sinne gebrauchen wollte. Mit den „Organikern" hat er nichts gemeinsam. „Der Vergleich des Staates mit hochentwickelten Organismen ist unfruchtbar", schreibt er. Die Ursache dieser Unfruchtbarkeit sieht er in der unzulässigen Analogie „zwischen einem Aggregate von Menschen und dem Bau eines organischen Wesens."

heit dieser Bemerkung Ratzel's bestätigt neuerdings der nationale Fanatismus der Japaner gegenüber der patriotischen Lauheit der Russen. Die Entwicklung des Staates faßt Ratzel auf als „fortschreitende Organisierung des Bodens durch immer engere Verbindung mit dem Volke.“ Zu dieser „Organisierung des Bodens“ gehören die Dichtigkeit der Siedelungen, die Bestimmtheit und Natürlichkeit der Grenzen, die Dichtigkeit des Verkehrsnetzes, der Straßen, Kanäle und Bahnen u. s. w. Durch eine solche immer fortschreitende Organisierung des Bodens erfolgt mit der Zeit „die Einwurzelung“ des Volkes „durch die Arbeit der Einzelnen und der Gesamtheit auf dem gemeinsamen Boden und dann haben wir die Herausbildung der geistigen Zusammenfassung aller Bewohner mit dem Boden auf ein gemeinsames Ziel hin.“ Ratzel ist hier von seinem geographischen Standpunkte zu demselben Resultat gekommen, wie die Soziologie, die als letztes Produkt der im Staate sich entwickelnden Kultur, die Amalgamierung der heterogenen ethnischen Elemente zu einer einheitlichen Nationalität nachwies [1]). Nur hat Ratzel dabei mehr das Element des gemeinsamen Bodens als materielle Unterlage der Kulturarbeit in den Vordergrund gerückt. Doch blieb er dabei nicht einseitig auf seinem politisch-geographischen Standpunkt stehen, sondern machte sich auch die Lehren der Soziologie zu eigen bei der Betrachtung des sozialen Inhaltes des Staates. Im Gegensatz zu den juristischen Staatsrechtslehrern, die gegenüber der Soziologie die, gegen unwiderlegbare Tatsachen und Wahrheiten stets stumpfe und wirkungslose Waffe des vermeintlichen „Totschweigens“ führen [2]): hat Ratzel seine politische Geographie mit den modernen Erkenntnissen der Soziologie bereichert. „Die letzten Elemente des staatlichen Organismus, sagt er, sind die gesellschaftlichen Gruppen;

---

[1]) Vgl. m. „Allgemeines Staatsrecht“, 2. A. 1897, S. 141. Ratzenhofer: „Soziologische Erkenntnis“ S. 177.

[2]) Übrigens hat die Ignorierung der Soziologie seitens der juristischen Staatsrechtslehrer gewiß auch ihren tieferen Grund in der Verständnislosigkeit und dem Mangel an Sinn für all und jede Naturwissenschaft und induktive Methode. Der Gedanke, daß der Staat mit allem was drum und dran eine Naturerscheinung und nichts anderes ist, bleibt gerade den besten Juristen ganz unfaßbar.

die Einzelmenschen haben nur in Ausnahmsfällen unmittelbare Bedeutung für den Staat....“ Wie sehr aber der Boden, seine Lage, Gestaltung, Beschaffenheit und Eigenschaften den Staat so zu sagen beseelt, für die Politik jedes Staates eine ausschlaggebende Bedeutung hat, das hat Ratzel in zahlreichen Stellen seines Werkes in wahrhaft genialer Weise dargestellt.

Zunächst macht er die weittragende Unterscheidung zwischen territorialer und unterritorialer Politik. Die Eroberer, die ein Land okkupieren und darin bleiben, „hielten an dem Lande“; sie trieben territoriale Politik. Dagegen „litt die Politik der Handelsmächte immer an dem Fehler der Unterschätzung des Bodens, dem die beweglichen, rasch zu gewinnenden und leicht zu vertauschenden Güter vorgezogen wurden.“ Das alte Griechenland ging an seiner unterritorialen Welthandelspolitik zu Grunde — ebenso wie früher schon die Macht der Phönizier. „Auch in unseren Handelskolonien hat es sich wiederholt, was man am kürzesten so ausdrücken mag: Das Land wird wirtschaftlich ausgebeutet, statt national erworben zu werden.“ Nur die „territoriale Begründung der Politik“ kann dauernden Erfolg haben: ihr gegenüber erscheint ihm „die Nationalitäten-Politik unserer Zeit“ als ein „Rückschritt ins Unterritoriale“, wobei er offenbar an diejenige Nationalitäten-Politik denkt, die nicht auf „national erworbenem“ Boden sich bewegt.

Dieser Gedanke Ratzel's ist richtig und sehr beherzigenswert. Denn gerade bei der Nationalitätenpolitik zeigt es sich, daß nicht der Mensch den Boden, sondern der Boden den Menschen beherrscht. Ist der Boden einmal national, d. h. ist eine Nationalität in demselben eingewurzelt, dann ist eine Entnationalisierung des Landes nicht möglich — außer etwa durch vollkommene Ausrottung der eingewurzelten Bevölkerung. Daher sind alle Germanisierungsversuche in den slavischen Ländern Österreichs gescheitert und ebenso in Preußen. Denn der einmal national gewordene Boden saugt die fremden Einwanderer auf, mögen es Ackerkolonisten, Stadt-Bürger oder gar Bureaukraten sein.

Als Beispiel für den Gegensatz territorialer und unterritorialer Politik führt Ratzel die Kämpfe des deutschen Kaisers gegen Franz I. von Frankreich an. Dieser kämpfte für ein territoriales Frankreich: der Kaiser für den Begriff der deutschen Kaiserwürde. „Noch in unserem Jahrhundert, schreibt er, zeigte Österreichs jahrzehntelanges Ringen um den mühsam festgehaltenen und dann ohne Rest aufgegebenen Einfluß im Deutschen Bund die Vergänglichkeit politischer Ansprüche, die nicht am festen Anker eines entsprechenden territorialen Besitzes liegen." Daß die Richtung der Wachstumstendenz jedes Staates von der Lage seines Territoriums abhängt, war allerdings schon vor Ratzel bekannt, daß z. B. jeder Staat zum Meere drängt, wo nur möglich an die Meeresküste zu gelangen strebt: aber über „Eroberung und Kolonisation" im Zusammenhang mit Lage und Beschaffenheit des Heimatstaates sowohl wie des Zuwachses, hat Ratzel eine Fülle neuer Gesichtspunkte aufgestellt, namentlich aber die verschiedenen Erfolge von Eroberungen und Kolonisationen aus dem Verhältnis der Eroberer zu dem eroberten Lande erklärt. So weist er z. B. darauf hin, „welche Folgen es für ganz Mitteleuropa hat, daß das Deutsche Reich Böhmen sich nur politisch angliedern könnte, ohne die fruchtbare Mitte des Landes gleich andern Slavenländern agrarisch zu erobern." Denn dieses slavisch gebliebene Land saugt mit der Zeit die deutsche Herrenschicht und auch die Städte auf und slavisiert sie. Und das alles vollbringt eigentlich der nationale Boden, d. h. der mit Slaven bevölkerte, also quasi national imprägnierte Boden. Gegen die Macht eines nationalen Bodens kommen keine politischen Maßregeln auf. Ein nationaler Boden läßt sich nicht entnationalisieren.

Dabei verliert Ratzel nie die ein Land belebende Bevölkerung aus dem Auge, die mit demselben eine politisch-geographische Einheit bildet, je nach Beruf und Beschäftigung aber zu dem Boden in verschiedenem Verhältnis steht. Dieses Verhältnis der Menschen zum Boden entscheidet auch über ihre Stellung im und zum Staate. „Die Arbeit des Landbauers fesselt den Mann an die Scholle, in die er seine Beweglichkeit hineingräbt, die

Ernten, die um ihn herum aufschießen, beengen seinen Blick, seine Zeit wird ganz von der Arbeit des Feldes in Anspruch genommen. Das alles macht ihn immer unfähiger, zur Leitung eines größeren Staates mitzuwirken ... Es gibt Leute um ihn her, die beweglicher, weitblickender und politisch unternehmender sind und diesen fällt er naturnotwendig zum Opfer. Die Kluft zwischen den Beiden wird endlich so groß, daß Fremde nötig sind, um sie auszufüllen. Zwischen dem Ackerbauer und dem Grundbesitzer im europäischen Osten haben sie so gut wie in Amerika ihre einfluß- und noch mehr gewinnreiche Stelle gefunden. Wir sehen den Bauer vom Ritter, Klerus, vom Städter ausgebeutet und zuletzt seiner Freiheit beraubt. Er ist das Opfer der einseitigen Bewirtschaftung des Bodens geworden und weil er darüber die Herrschaft über den Boden ganz aus den Augen verloren hat, wird er des Bodens Sklave" (S. 60).

Durch diese Betrachtungen der sozialen Verhältnisse, zu denen er vom Boden ausgehend gelangte, fand Ratzel schließlich den Weg zur Soziologie, deren Tatsachen er sodann immer von seinem geographischen Standpunkt hell beleuchtet. So z. B. indem er die soziologische Tatsache der sozialen Klassenschichtung vom Standpunkt des gegebenen Erdbodens betrachtet.

Ein „unterworfenes Volk, schreibt er, welches, wenn auch unterdrückt, den Boden bewohnt und bearbeitet, schöpft aus demselben doch eine „politische Kraft", so lange es von demselben nur nicht weggedrängt wird." Denn immer haben in diesem Falle „die Besiegten den Vorzug, auf dem Boden zu wohnen, der durch Arbeit der ihre ist; sie sind in tieferem Sinne daheim. Ihre Besieger dagegen sind eingedrungene Fremde und werden abhängig von der Arbeit ihrer Untertanen auf dem Boden, den sie, die Herren, nur politisch besitzen .... So scheitert die Völkerschichtung, die dauernd werden will und sich als eine natürliche ausgibt, immer an der dem Menschen auferlegten Notwendigkeit, auf und von demselben Erdboden zu leben. In diesem Zwange des Miteinanderlebens

liegt ein ganz von selbst sich erhebender Widerspruch gegen die Versuche der sozialen Übereinanderschichtung. Die Erde bietet viel Mannigfaltigkeit, aber keine natürlichen Herren- und Sklavenstellungen." Ich zweifle nicht, daß Ratzel diese letzten Worte an die Adresse der gleichzeitig in Deutschland auftretenden Rassentheoretiker richtete, von denen wir noch sprechen wollen. Es ist der Protest des politischen Geographen gegen die politischen Anthropologen. Er wiegt um so mehr, als er von einem Forscher herrührt, der nicht aus vergilbten Bibliotheks- und Porträtsgallerien die Rassen erforscht, sondern die allergrößte Zahl derselben in fernen Weltteilen aus eigener Anschauung kennen lernte. — Selbstverständlich bleibt Ratzel bei der Betrachtung des Einflusses der geographischen Bedingungen auf Staat und Gesellschaft nicht stehen: er verfolgt den Einfluß derselben auf die „Richtung der geschichtlichen Bewegung." Und zwar versteht er darunter nicht nur die durch die geographische Lage angedeutete und diktierte Richtung der territorialen Entwicklung eines Staates (z. B. zur Meeresküste und zu überseeischen Kolonien), wovon wir schon gesprochen haben: sondern auch die durch die ethnische Heterogenität und soziale Verschiedenheit bedingte Entwicklung von einem „Volksganzen zu einem Naturganzen", wie er diese Entwicklungsrichtung so treffend und präzis bezeichnet. Überhaupt war Ratzel sehr glücklich in der knappen Formulierung solcher Naturgesetze staatlicher Entwicklung: wobei die Knappheit des Ausdrucks, die Tiefe des Gedankens nicht bald erraten läßt. „Das Volksganze will ein Naturganzes werden" — wieviel politische und soziale Wahrheit und Weisheit steckt in dieser Formel! Zunächst ist damit die soziologische Tatsache konstatiert, daß ein „Volksganzes" noch kein „Naturganzes" ist. Damit ist gesagt, daß jedes Volksganze vielmehr ein Inbegriff und Konglomerat mehrerer natürlicher, sozialer Einheiten, Gruppen ist. Diese Tatsache hatte die moderne Soziologie als allgemein und universell festgestellt: die Bestätigung derselben von Seiten der politischen Geographie ist sehr wertvoll. Nun aber „will das Volksganze

ein Naturganzes werden." In dieser Formel ist die ganze soziale Entwicklung des Staates enthalten. Denn ein „Naturganzes" ist offenbar eine in sich differenzierte Gesamtheit, in welcher die einzelnen Teile zu einander passen, zu einem gemeinsamen Zwecke mitwirken und über die sie unterscheidenden Differenzen gewisse, sie zusammenfassende Gemeinsamkeiten besitzen. Zu einem solchen „Naturganzen" strebt nun das Volksganze und erreicht es, wenn es diese, die Differenzen überwiegenden Gemeinsamkeiten (Recht, Sitte, Sprache, Religion, Bildung und Kultur) in sich entwickelt hat. Es enthält also die Ratzel'sche Formulierung sozusagen das soziologische Programm all und jeder Staatsentwicklung.

Auf welchen Wegen aber dieses Programm verwirklicht, dieses Entwicklungsziel erreicht, diese „Aufgabe des Staates" gelöst werden könne, das fällt offenbar schon in das Gebiet der soziologischen Staatswissenschaft und damit wird sich dieselbe vom 20. Jahrhundert angefangen zu beschäftigen haben. Denn die Zahl der Fragen, die hier in Betracht kommen, ist eine schier unendliche. Nur beispielsweise mag hier eine solche Frage angedeutet werden. Ist es für den Staat, wenn er ein Naturganzes werden soll, nötig, daß seine ursprünglich vielsprachige Bevölkerung zu einer gemeinsamen Sprache gelange? Man wäre versucht, auf Grund von Schlußfolgerungen aus der Vergangenheit diese Frage zu bejahen. Und doch ist die Sache bei weitem noch nicht ausgemacht. Denn es kann ein Staat aus territorialen Bestandteilen bestehen, die sich gegenseitig ergänzen, geographisch und wirtschaftlich ein „Naturganzes" bilden und doch sprachlich unvereinbare soziale Elemente enthalten, die sich keineswegs zu einer gemeinsamen Sprache bringen lassen. Muß ein solcher Staat in die Brüche gehen? Das ist noch keineswegs ausgemacht. Denn es kann die fehlende gemeinsame Sprache durch einen Polyglottismus sehr wohl ersetzt werden. Diese Frage ist heute in allen Großstaaten aktuell; nicht zum mindesten in Österreich-Ungarn. Von letzterem meint Ratzel, daß dasselbe „unter den europäischen Staaten dem Ideal einer geschlossenen, in sich selbst befriedigten wirt-

schaftlichen Existenz am nächsten kommt." Von dieser Seite, d. i. von der territorialen, wäre also Österreich-Ungarn einem Naturganzen schon sehr nahe gekommen: bliebe nur noch die Annäherung an dieses Ziel von der sozialen Seite. Hier stehen aber anscheinend die sprachverschiedenen Stämme und Nationen einer sprachlichen Gemeinsamkeit entschieden hindernd im Wege, denn an eine sprachliche Amalgamierung derselben ist wohl nicht zu denken. Entsteht nun die Frage, ist also für Österreich-Ungarn der Weg zum „Naturganzen" hin für ewig verrammelt? Letzteres behaupteten die deutschen Staatsrechtslehrer Bluntschli, Mohl, Held und noch sehr viele andere bis heute. Aber ein solcher Schluß wäre voreilig. Sprachverschiedenheit hindert keinen Staat, den Weg zum „Naturganzen" zurückzulegen. Denn die Zwecke und Aufgaben des Staates können sehr wohl durch einen gewissen Grad von Vielsprachigkeit, die sich fast von selbst ergibt, erreicht werden.

Wir haben diese eine Frage nur beispielsweise aus dem ganzen Komplex von Problemen hervorgehoben, der in der Ratzel'schen Formel „vom Volksganzen zum Naturganzen" steckt. Denn die Sprachenfrage ist dabei nur eine untergeordnete, ja fast von minimaler Bedeutung: in dieser Formel steckt eine ganze Menge wirschaftlicher, kultureller, rechtlicher, sittlicher Anpassungen, die zu befördern Aufgabe des Staates ist. Denn dieser Satz, daß das „Volksganze ein Naturganzes werden will", enthält ja in sich im allgemeinen die ganz richtige Beobachtung der Tatsache, daß die heterogenen Elemente jedes Volkes sich immer mehr aneinander anzupassen streben. Nur durch eine solche gegenseitige Anpassung w e r d e n sie eben ein „Naturganzes." Denn man bedenke, daß ein „Naturganzes" (z. B. ein Organismus" allerdings auch aus differenten Elementen und Teilen besteht, die, trotzdem sie auch miteinander in stetem Kampfe begriffen sind („der Kampf der Teile im Organismus"), dennoch einer Gesamtidee sich unterordnen, zu deren Realisierung sie mitwirken, wozu ein gewisser Grad von Anpassung nötig ist. Erst dadurch werden diese Teile zu einem Naturganzen. Das gilt nun voll und ganz vom Staate. Nur wenn die sozialen

Bestandteile, die ursprünglich heterogen sind, durch gegenseitige Anpassung (in diesem Begriff liegt die ganze soziale Frage!) zur Erhaltung der Gesamtheit mitwirken: können wir auch vom Staate als „Naturganzem“ sprechen. Daraus mag man ermessen, welche Fülle von politischen und sozialen Gedanken in dieser Ratzel'schen Formulierung liegt! — Man mag daraus ermessen, welcher Art Anregungen und Gesichtspunkte in Ratzel's „Politischer Geographie“ enthalten sind und die einer wissenschaftlichen Herausschälung und Verwertung noch warten. Daran wird die soziologische Staatswissenschaft des 20. Jahrhunderts noch lange zu schaffen haben.

* * *

Friedrich Ratzel, geboren 1844 in Karlsruhe, als Sohn eines Schloßwartes im königlichen Schlosse daselbst, sollte ursprünglich Pharmaceut werden. Doch zogen ihn frühe schon zoologische und biologische Studien an, denen er dann in Heidelberg, Jena und Berlin oblag. Im Jahre 1870 machte er den französischen Krieg mit, wo er am Ohr verwundet wurde, was eine etwas verminderte Hörkraft zur Folge hatte. Nach dem Kriege machte er als Korrespondent der „Kölnischen Zeitung“ weite Reisen durch Europa und Amerika, von wo er sehr interessante Reiseberichte an seine Zeitung schrieb. Zurückgekehrt habilitierte er sich für Geographie an dem Politechnikum in München, wo er kurz darauf Professor wurde und bis 1886 blieb. Sodann erhielt er die nach dem Geographen Richthofen in Leipzig verwaiste Kanzel der Geographie. Die Ferien pflegte Ratzel auf seiner Besitzung am Starnberger See zuzubringen, wo ihn im Sommer 1904 ein allzufrüher Tod ereilte. Seine erste Schrift erschien 1868: „Sein und Werden in der organischen Welt.“ In den 70er Jahren veröffentlichte er seine Reiseberichte: „Wandertage eines Naturforschers“; „Städte- und Kulturbilder aus Nordamerika und Mexiko“, sodann seine Vorgeschichte des europäischen Menschen (1875). Erst seit den 80er Jahren aber begann er seine epochemachenden anthropo-geographischen Werke herauszugeben: „Anthropogeographie“. I. Bd. 1882, II. Bd. 1891; eine umgearbeitete Auflage des I. Bandes erschien 1893. „Völkerkunde“, 3 Bde. 1885-1888; „Politische Geographie“, 1. Aufl. 1897, 2. Aufl. 1904. In der Zwischenzeit zwischen dieser 1. und 2. Aufl. erschien noch seine letzte größere Arbeit: „Die Erde und das Leben“ (1901-1902).

## Politische Anthropologie.

§ 141. Die von Juristen gepflegte „Allgemeine Staatslehre“ als Teil des „Allgemeinen Staatsrechts“ hat abgewirtschaftet. Kein Mensch sucht mehr in ihr Belehrung über den Staat. Man weiß, daß sie juristische Konstruktionen und scholastische Spiegelfechtereien enthält. Kein Wunder darum, daß neben diesen ausschließlich dem „akademischen Gebrauch“ dienenden Werken das Bedürfnis, sich über Natur und Wesen des Staates Klarheit zu verschaffen, dazu geführt hat, von anderen Ausgangspunkten als dem juristischen das große Problem in Angriff zu nehmen. Das versuchte zunächst, wie wir gesehen haben, die Soziologie. Sie faßte den Staat auf als ein Produkt des Kampfes sozialer Gruppen, erklärte daraus das Entstehen des Rechtes und aller Rechtsinstitute. Das ist die „soziologische Staatsidee“, deren zwei bedeutendste Vertreter Ratzenhofer und Vaccaro wir oben kennen gelernt haben. Neben der Soziologie hat die von Friedrich Ratzel begründete Anthropo-Geographie und Politische Geographie den erfolgreichen Versuch gemacht, den Staat als einen „bodenständigen Organismus“, als ein Produkt der natürlichen geographischen Bedingungen zu erweisen. Ratzel's Werke enthalten mehr und wichtigere Erkenntnisse über den Staat, als die gesamte „allgemein-staatsrechtliche“ Literatur seit hundert Jahren sich träumen ließ. Ratzel nimmt die Resultate der Soziologie insofern in seine Gesamtansicht vom Staate auf, als er „die letzten Elemente des staatlichen Organismus“ in den „gesellschaftlichen Gruppen“ anerkennt. Doch ergänzt er die soziologische Staatsidee, indem er ihr seine „politisch-geographische“ Staatsansicht zu Grunde legt. Man kann sagen: Die Soziologie schwebte in der Luft und erst Ratzel gab ihr den Unterbau, die tief im Boden wurzelnden Fundamente. Erst durch Ratzel ist die Soziologie unerschütterlich gefestigt, weil er auch „den geistigen Zusammenhang“ der gesellschaftlichen Gruppen mit dem Boden nachwies.

Damit scheint die neueste Entwicklung der Staatswissenschaft noch nicht vollendet zu sein. Zur soziologischen und

zur politisch-geographischen gesellt sich nämlich noch eine dritte: die „politisch-anthropologische" Staatsidee, die in die Wissenschaft vom Staat ein ganz neues Element einführt und in die Natur des Staates neue Einblicke gewähren will. Ich meine die Auffassung, wonach der Staat ein Produkt der „Rassen" sei, wobei angenommen wird, daß die „edelste" Rasse obenauf und die gemeinste ganz unten zu stehen kommt. Diese politisch-anthropologische Staatsidee ist zuerst von Gobineau angeregt worden, der meinte, daß alle höhere Kultur immer und überall von der „weißen" Rasse geschaffen werde [1]). Wie diese Theorie von Houston Stewart Chamberlain angewandt wurde, bei dem die „weiße" Rasse der „germanischen" Platz macht, ist bekannt: er weist den zivilisatorischen Einfluß der „Germanen" in der ganzen Weltgeschichte nach und versichert uns, daß, wo immer etwas Großes und Zivilisatorisches geschehen sei, stets und überall die germanische Initiative am Werke war [2]). Diese neue Staatsidee wissenschaftlich zu formulieren und zu begründen, unternimmt Ludwig Woltmann in seiner „Politischen Anthropologie." Er geht von der Annahme aus, daß „eine genetische Analogie zwischen Organismus und Gesellschaft" bestehe und daß in dem „sozialen Organismus dieselben biologischen Grundgesetze wirksam sind, wie in dem (physischen) Organismus." Nun könnte man glauben, daß Woltmann uns da die Lehren der „Organiker" (Schaeffle, Lilienfeld, Worms a. A.)

---

1) Ich habe, so viel mir bekannt, vor mehr als zwei Dezennien 1883 in meinem „Rassenkampf" ausführlich über Gobineau's Werk: „Essai sur l'inègalitè des Raçes" gehandelt. (Vgl. „Rassenkampf" S. 15, 38, 66, 143, 177). Seither hat Chamberlain (Grundlagen des 19. Jahrh.) auf Gobineau hingewiesen und eine Schaar jüngerer „Rassentheoretiker" in Deutschland, darunter Woltmann, hat diesen geistreichen Franzosen auf den Schild gehoben als einen genialen Bahnbrecher der Rassentheorie; auch ist er jetzt ins Deutsche übersetzt worden und kam stark in Mode. Sollte ich auf ihn aufmerksam gemacht haben? Das kann ich nicht behaupten, da Chamberlain meinen „Rassenkampf" nicht zitiert. Sollte er dieses mein Buch nicht gekannt haben? Das kann ich nicht glauben. Der so riesig belesene Verfasser der „Grundlagen des 19. Jahrh.", der sich so viel mit der Rassenfrage beschäftigt, wird wohl die ersten „soziologischen Untersuchungen" in deutscher Sprache über den „Rassenkampf", von dem er, wenn nicht aus den Feuilletons der „Neuen Freien Presse", August 1884, so doch aus dem ausführlichen Essay Brunetières in der „Revue de deux Mondes", Jänner 1893, Kenntnis erlangt haben mußte, sich angesehen haben. Die Verschweigung desselben in seinem Buche, in dem er so viel über Gobineau und Rassentheorie spricht, wird wohl sachliche Gründe gehabt haben.

2) „Grundlagen des 19. Jahrhunderts."

wieder auftischt. Das ist nicht der Fall: Woltmann untersucht vielmehr die physiologische Beschaffenheit des Menschen als sozialen Elementes, insofern sie ein Produkt der Vererbung ist und sich in der „Rasse" zu einem gesellschaftlichen Faktor summiert.

Seine Ansicht wird am Besten durch die folgenden Sätze dargelegt: „Das Wachstum der Gesellschaft nimmt von einem Paar menschlicher Individuen seinen Ursprung, das mit seinen Kindern, Kindeskindern, Verwandten und Nachkommen eine soziale Einheit bildet. Ist diese größer geworden, so stößt sie einzelne Gruppen von sich ab, die anderswo ein ähnliches soziales Gebilde hervorrufen. Die Entstehung von Bruderstämmen, Kolonien, ist der Ausdruck dieses Wachstumes der Gesellschaft über sich selbst hinaus." Innerhalb dieser Gesellschaften vollzieht sich eine Arbeitsteilung auf Grund natürlicher Differenzen und Differenzierungen. „Die primitivste Arbeitsteilung ist die zwischen Mann und Weib." Dann folgt die Arbeitsteilung, die „in höher entwickelten Gesellschaften zur Bildung von Kasten und Ständen führt." Zwischen diesen „Teilen der Gesellschaft besteht eine Wechselwirkung, insofern die eine Gruppe ohne die andere nicht existieren kann." Zugleich ist eine „Überordnung von Gruppen und Personen vorhanden, des Vaters in der Familie, des Führers in der Horde, der Aristokratie im Feudalstaate." In Folge dieser Differenzierung der Berufe entsteht Gegensatz von Interessen und ein sozialer Kampf. Trotz dieser innern Spannungen tritt die Gesellschaft nach außen als ein Ganzes auf. Nur so weit, aber ja nicht weiter, darf in der Gesellschaft „Organisches" gesehen werden. Denn die Gesellschaft ist nicht ein Organismus, sondern eine Mehrheit von Organismen, die in einem „spezifischen Verhältnis zu einander stehen"; und „die physiologische Grundlage" dieses Verhältnisses, also „des sozialen Lebens", ist nichts Anderes als die Rasse. Das ist die neue Lehre, die Woltmann (nach dem Vorgange früherer, minder scharf gefaßten Ansichten derselben Richtung) verkündet. Das ist die neue „politisch-anthropologische" Staatsidee. Das soziale Leben, das ein spezifisches Verhältnis

vieler natürlichen, biologischen Organismen zu einander ist, beruht auf der Rasse. „Erst dieser Begriff macht die Problemstellung und Problemlösung vollständig klar", die den Organikern und Soziologen, „die Organismus und Gesellschaft in einen realen Vergleich brachten, dunkel vorschwebte." Die Rasse ist's, sagt Woltmann, die die Gesellschaft und den Staat erzeugt. Deshalb muß die „Soziologie biologisch" sein. Das heißt: „sie muß Rasse und Gesellschaft in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang und den Rasseprozeß als natürliche Grundlage des Sozialprozesses begreifen" (S. 131).

Während die Deszendenztheorie den „Entwicklungsprozeß der sozialen und politischen Formationen als einen biologischen Vorgang auffaßt, der im Dienste der physiologischen Zucht und intellektuellen Entfaltung des Menschengeschlechtes steht", hebt Woltmann neben dieser biologischen Seite der Menschheitsgeschichte die anthropologische hervor, die sich „in der physiologischen Eigenart und Überlegenheit einzelner Rassen und Persönlichkeiten bemerkbar macht." Diese „Rassen sind Naturfaktoren, die in die Bilanz der geschichtlichen Ereignisse als gegebene Ursachen und Mächte einzusetzen sind" (wie es schon Gobineau und Chamberlain machten). Diese „Einstellung in die Bilanz der geschichtlichen Ereignisse" kann natürlich nur in dem Sinne geschehen, daß erstens, da jeder Staat aus mindestens zwei Rassen besteht, die tüchtigere herrscht und die minderwertige unterliegt, und zweitens, daß alle Großtaten der Kultur auf das Kredit der edleren Rasse gebucht werden müssen.

Das soziale Kredo dieser neuesten Staatstheorie enthält folgende These, die uns in jüngster Zeit oft gepredigt wurde: „Alle soziale Gliederung und Ordnung ist physiologisch bedingt. Der soziale Wert des Einzelnen wird nicht allein durch seine individuelle Organisation, sondern auch durch seine Rasse bestimmt. Niemand kann aus seinen organischen Zeugungs- und Abstammungsbedingungen heraustreten: denn er ist das Produkt einer langen Kette von Vorfahren, in denen sich gleiche und ungleichartige Elemente gemischt haben." Da es nun höhere

und niedere, edlere und ordinärere Rassen gibt, so erklärt sich daraus nicht nur das Institut der Sklaverei, sondern auch die Erscheinung der Herrschaft der höheren Rassen über die niederen. „Bei all diesen Völkern (Griechen, Römern, Galliern, Indiern und Germanen) sind die Sklaven ursprünglich Menschen anderer Rasse gewesen.“ In den tropischen Ländern wird der Weiße „immer nur die Herrenrasse bilden, von der die Dispositionen und Initiativen ausgehen.“ In diesen Rassenunterschieden liegt der Schlüssel zur Erklärung des Ganges der Welt- und Kulturgeschichte. „Die volle Ausbildung des Ackerbaues und der Gewerbe, welche die ökonomischen Grundlagen aller höheren Zivilisation bilden, ist fast nie ohne Sklaverei fremder Rassen möglich gewesen.“ Die Griechen also hätten bereits die richtige Erkenntnis der Wahrheit gewonnen, die der modernen Menschheit offenbar durch das semitische Christentum abhanden gekommen sei. Denn „Euripides hielt es für gerecht, daß die Griechen über Barbaren herrschen, da Barbar sein und Sklave sein dasselbe bedeute.“ „Nach Aristoteles ist der Sklave ein lebendiges Werkzeug. Die Sklaverei sei in der Natur des Menschen begründet.“ Und wie es von je her war, so ist es noch heute. Rassenunterschiede, seien es primäre oder sekundäre, sind die Ursachen sozialer Schichtung. „Die Arbeiterklasse der modernen Industriestaaten ist das Ergebnis eines sozialen Zuchtwahlprozesses, der durch eine Reihe von Generationen hindurch den Grundstock der Arbeiterbevölkerung herangebildet hat und die Lücken immer wieder ausfüllen muß“ (S. 198). Überhaupt faßt die Politische Anthropologie die ganze Menschheitsgeschichte als einen Rassenzüchtungprozeß auf; und alle Vorgänge, die wir bisher als ökonomische, soziale, politische betrachtet haben, sind nach ihr rein anthropologische mit ausschließlich anthropologischen Zielen. Die Kulturresultate aber, die wir als Erfolge dieser historischen Vorgänge bewundern und feiern, sind nur bewirkt durch diese anthropologischen Wandlungen, sind nur die Außenseiten dieser intimen Rassenzüchtungsvorgänge, die sich demnach als die eigentliche Seele aller geschichtlichen Vorgänge entpuppen.

„Die Differenzierung zwischen Land- und Stadtbevölkerung. Auswanderung und Kolonisation, die Einteilung in Kasten und Stände ist aus rein soziologischen, ökonomischen oder geographischen Ursachen nicht zu erklären, sondern ist ursprünglich ein Prozeß der anthropologischen Gruppen- und Individualauslese, die auf der Macht von individuellen oder Rassenunterschieden beruhen. Umgekehrt können die veränderten Lebensbedingungen in Stadt, Kolonie und Kaste auf den anthropologischen Typus zurückwirken, sei es, daß neue und abweichende Eigenschaften herangezüchtet werden oder organische Entartungen auftreten" (S. 247). Damit wären Inhalt und Umfang der neuen Staatsidee im Umriß angedeutet.

Wie jede Wissenschaft nach Erschließung der Erkenntnis des Tatsächlichen zu gewissen Forderungen behufs Anwendung ihrer Erkenntnisse auf das Seinsollende gelangt; wie die Rechtswissenschaft sich nicht damit begnügt, de lege lata zu raisonnieren, sondern nach Erkenntnis des gewordenen und bestehenden Rechts zu Vorschlägen de lege ferenda übergeht: so gelangt auch die Politische Anthropologie zu gewissen Nutzanwendungen ihrer Erkenntnisse. Wenn von dem Adel der Rasse die Höhe der Kultur abhängt, so muß getrachtet werden, diesen Adel zu erhalten, ihn von allen schädlichen Einflüssen (Beimischungen) zu bewahren, ihn durch geeignete „Reinzucht" zu einer größeren Vollkommenheit zu erheben, die „Hochzucht" der Rasse zu fördern. An die Erkenntnisse der Politischen Anthropologie wird sich deshalb eine „angewandte" politische Anthropologie anschließen, die alle Resultate der Inzucht und Reinzucht untersuchen wird (was schon Reibmayr in seinem Werke „Inzucht und Vermischung beim Menschen" in sehr scharfsinniger Weise begonnen hat) und schließlich muß eine „Rassenhygiene" geschaffen werden, wie es schon Plötz („Gesundheit unserer Rasse") versuchte.

Auch Woltmann bleibt bei den Tatsachen nicht stehen, sondern gibt Ratschläge, die auf der Erkenntnis dieser Tatsachen beruhen. Allerdings ist die Berechtigung zu solchen Ratschlägen von einer Voraussetzung abhängig: davon, daß die

Rassen nicht nur wandlungsfähig sind, sondern daß auch der Mensch solche Wandlungen herbeiführen könne. Nach der Theorie Weismanns von der „Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit des Keimplasmas“ wäre man geneigt, hier jede „Züchtungsarbeit“ für vergeblich zu halten. Und diese Meinung scheinen ja Lapouge und Chamberlain eigentlich zu vertreten. Woltmann teilt diese Ansicht nicht. Zwar liegt nach ihm „die Entstehung der Rassebegabungen jenseits der eigentlichen Geschichte im engeren Sinn. Sie ist ein Stück organischer Vorgeschichte der Kulturgeschichte“, woraus man schließen sollte, daß die Rassen Dauertypen sind. Dennoch meint Woltmann, daß „trotz der Beharrung der fundamentalen Rassenunterschiede . . . eine gewisse Umwandlung der menschlichen Natur in der Geschichte stattfindet.“ „Was den geschichtlichen Veränderungen zu Grunde liegt, ist ein fortwährender Rassenwechsel, eine Wandlung in der anthropologischen Struktur der Gesellschaft.“ „Die physiologischen Umwandlungen geschehen entweder durch eine einseitige positive Auslese mit nachfolgender Inzucht, wodurch bestimmte, von Natur gegebene Eigenschaften einer Rasse oder Gruppe von Individuen besonders hoch gezüchtet wurden, oder durch einseitige negative Auslese, die die organischen Träger bestimmter Charaktere durch Auswanderung, Kinderlosigkeit, Ehelosigkeit oder direkte Ausrottung aus dem Rassenprozeß ausscheidet, oder endlich durch Rassenmischungen, die entweder günstig oder ungünstig die Entwicklung der physischen und geistigen Merkmale beeinflussen können.“ Das sind Mittel, deren sich auch der Mensch bewußt bedienen könnte, die er, wenn er das Wesen des anthropologischen Geschichtsprozesses erst erkannt und dessen Ziele sich zu klarem Bewußtsein gebracht hat, anwenden kann, um eine immer edlere Rasse heranzuzüchten. Da stünden wir nun allerdings vor der wichtigsten aller Wissenschaften, vor der, die uns die „Hochzüchtung“ der Menschheit, also den wichtigsten aller Fortschritte ermöglichen würde. Die Politische Anthropologie würde uns durch Erkenntnisse, die sie uns erschließt, die Mittel geben, eine immer edlere Rasse heranzuzüchten und die gemeinen durch verschie-

dene Mittel „aus dem Rasseprozeß auszuscheiden." Diese Mittel sind zwar nicht gerade idyllisch: Auswanderung (wenn nötig: Austreibung), Kinderlosigkeit (eventuell also Kinderaussetzung), Ehelosigkeit (eventuell Eheverbote oder noch etwas Schlimmeres), endlich „direkte Ausrottung." Doch sollte nicht auch hier der Zweck die Mittel heiligen? Freilich, das Bischen semitisch-christlicher Moral, auf die wir so stolz sind, müßten wir opfern; auch einige andere „fortschrittliche und humane" Schrullen, wie Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit, müßten preisgegeben werden. Doch was verschlägts? Das sind Velleitäten, mit denen ja schon Nietzsche aufgeräumt hat. Und dann hätten ja tatsächlich diese etwas barbarischen Maßregeln ihre volle Rechtfertigung und vielleicht gar Berechtigung, wo es sich darum handelt, die Menschheit zu veredeln. Leider aber merken wir bei Woltmann, was uns schon aus Nietzsche, Chamberlain, Lapouge bekannt ist: daß diese neue Staatstheorie sich nicht in den Dienst der Menschheit stellt, sondern in den Dienst der nordgermanischen Rasse, die nach der Ansicht dieser Schriftsteller die „edelste" ist. „Die nordische Rasse", sagt Woltmann, „ist geborene Trägerin der Weltzivilisation." Und ähnlich wie Gobineau von der „weißen Rasse" behauptet, daß sie durch ihren Bluteinfluß überall die Zivilisation fördere, meint auch Woltmann, daß die nordische Rasse „durch Vermischung mit anderen Rassen diese physiologisch auf ein höheres Niveau gehoben" hat, „sowohl Mittelländer wie Mongolen und Neger." Er ist davon so fest überzeugt, daß er überall, in allen Weltteilen, wo immer er nur eine höhere Kultur findet, den Bluteinfluß der „nordischen" oder mindestens der „kaukasischen" Rasse wittert. „Was die amerikanischen Kulturen betrifft, so sind die Inkas ohne Zweifel eine fremde Rasse gewesen, deren morphologische Merkmale auf die kaukasische Rasse hinweisen." Woltmann meint sogar, „nicht all zu fern liege die Hypothese, daß europäisches Erobererblut bis Tahiti gelangte, auch die Westküste Amerikas erreichte." Diese Rasse, die „indogermanische", ist in „nordischen Bezirken entstanden", wie neuerdings nachgewiesen sein soll. Skandinavien ist „das Ursprungsland dieser arischen oder

indogermanischen Rasse"; und was überall in Altertum, Mittelalter und Neuzeit Großes irgendwo sich zugetragen hat, ist auf das Konto dieser „edelsten Rasse" zu buchen. „Die Büsten Caesers zeigen echtgermanische Schädel- und Geistesbildung." Ebenso hatte Alexander der Große „germanische Schädel- und Gesichtsbildung, rötliche Haare und tiefblaue Augen." Daß Christus und Dante Germanen waren, wurde schon von anderen behauptet. Woltmann fügt noch Bonaparte hinzu. „Die ganze europäische Zivilisation auch in slavischen und romanischen Ländern ist eine Leistung germanischer Rasse." „Das Papsttum, die Renaissance, die französische Revolution und die napoleonische Weltherrschaft sind Großtaten des germanischen Geistes gewesen." „Das Papsttum und das Kaisertum sind germanische Schöpfungen, beide germanische Herrschaftsorganisationen, dazu bestimmt, die Welt zu unterjochen. Die germanische Rasse ist berufen, die Erde mit ihrer Herrschaft zu umspannen, die Schätze der Natur und der Arbeitkräfte auszubeuten und die passiven Rassen als dienendes Glied ihrer Kulturentwicklung einzufügen" (S. 293 u. 298).

Das ist die neueste Staatstheorie. Ist sie aber auch wissenschaftlich begründet? Hat Woltmann diese Bestimmung der germanischen Rasse aus physiologischen Untersuchungen erkannt? Doch gesetzt, es wäre so: was werden die anderen Rassen dazu sagen? Sollten die Brünetten und Kleinen sich der Herrschaft der Blonden und Großen fügen? Das werden sie offenbar nicht tun. Da ziehen sie vor, zu kämpfen. Der „politisch-anthropologische" Nachweis, daß alle nicht blonden Rassen der blonden zu dienen haben, wird den Nichtblonden offenbar nicht imponieren; sie werden diesen Anspruch nicht anerkennen, — und die Totschlägerei kann beginnen. Ist denn aber die Schlußfolgerung von dem absolut höheren Werte der germanischen Rasse wirklich wissenschaftlich begründet und die an diese Schlußfolgerung geknüpfte Prophezeiung Woltmanns von der „erdumspannenden Herrschaft" dieser Rasse berechtigt? Eine eingehende Kritik dieses ganzen wissenschaftlichen Systems ist hier nicht am Platze; sie gehört in ein System der Sozio-

logie, welche sich mit dieser mehr biologischen Theorie auseinanderzusetzen hat, doch mögen hier einige Bedenken gegen diese neueste Staatstheorie Platz finden.

Ist „Rasse“ der Grundbegriff, der uns die Rätsel des Staates und der Gesellschaft lösen soll, so muß vor Allem klar definiert werden: Was ist Rasse? Es sind nach Woltmann „Verschiedenheiten“, die „bei der Verbreitung des einheitlichen Menschengeschlechtes über die Erdoberfläche entstanden sind, durch eine auslesende Anpassung an die ungleichartigen Existenzbedingungen.“ Zugegeben. Soll nun in der Welt eine Rasse herrschen, soll sie in den einzelnen Staaten die Vorherrschaft genießen, so müßte sie mindestens eine genealogische Kontinuität bilden. Das heißt: gleichrassige Elternpaare müssten mindestens gleichrassige Nachkommen erzeugen. Nicht einmal das ist verbürgt. Denn wie der bei Woltmann zitierte Ausspruch Luschans richtig betont, kommt es häufig vor, daß ein großer, blonder, blauäugiger Mensch einen kleinen, dunkeläugigen, schwarzhaarigen Bruder hat, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß der Erste ein bornierter, der Zweite ein genialer Mensch ist. Was soll nun da geschehen? Soll der Blonde den Schwarzen als andersrassig und minderwertig betrachten und sich die Herrschaft über ihn anmaßen? Da wird es wohl Bruderkrieg und Brudermord geben. Will die neue Staatstheorie das sanktionieren? Obendrein sind heutzutage alle Völker ohne Ausnahme gemischtrassig und eben so die Ehepaare; woraus sich die vorherrschende Verschiedenrassigkeit der Familien erklärt. Denn wie der von Woltmann zitierte Luschan ganz richtig erklärt, „vererben sich die einmal fest erworbenen physischen Eigenschaften immer und immer wieder auf die Kinder“, und zwar so, „daß sie auch allen Rassemischungen mit der größten Energie widerstehen und daß sie immer und immer wieder zum Vorschein kommen, wobei es beinahe einerlei ist, ob jetzt die Rassemischung durch die Eltern und Großeltern oder vor Hunderten von Generationen erfolgt ist.“ Das ist nun eine fatale Sache für die Lehre von dem Vorrang der blonden germanischen Rasse und ihrer Vorherrschaft in der Zukunft; denn selbst wenn man von

nun an Ehen zwischen Blonden und Brünetten verböte, so entsprießen ja den Ehen blonder Eltern brünette und brünetter Eltern blonde Kinder. Wie will man das verhüten, wenn die diese Verschiedenrassigkeit der Kinder verursachenden Umstände vor „Hunderten von Generationen“ sich ereignet haben konnten? Nun, da die Rassenfanatiker in den Mitteln, die reinrassige Hochzucht zu fördern, nicht wählerisch sind und vor „Eliminierung“ der minderwertigen, also der nichtblonden, ungermanischen Rassen nicht zurückschrecken, könnte vielleicht eine „direkte Ausrottung“ aller andersrassigen Geschwister und Familienmitglieder ans Ziel führen? Leider belehrt uns aber Woltmann, daß für das Erkennen der Rasse die äußeren Merkmale, der Typus, nicht ausschlaggebend sind. Denn die Verschiedenheit der Rasse „muß sich keineswegs in einem bestimmten Typus offenbaren.“ „Der Typus ist ein morphologischer, die Rasse ein genealogischer Begriff. Rasse und Typus brauchen nicht genau übereinzustimmen.“ Aus „dem Typus allein ist es fast unmöglich, auf die Rasse zu schließen, so daß nur eine genealogische Untersuchung die organische Verwandtschaft feststellen kann.“ Unter solchen Umständen wäre eine „direkte Ausrottung“ gefährlich; denn es könnte leicht geschehen, daß man einen brünetten Germanen todschlüge und einen blauäugigen, blonden Juden am Leben ließe. Woltmann empfiehlt eine genaue „genealogische Untersuchung“ der Abstammung. Was nützt aber eine solche, wenn, wie wir wissen, eine Vermischung von „vor Hunderten von Generationen“ noch immer ihre Wirkung äußern und die Reinrassigkeit der Familien nach Jahrhunderten trotz aller Inzucht trüben kann? Wenn nun die Reinrassigkeit eine Utopie und die Mischrassigkeit die Wirklichkeit ist, so fehlt der ganzen Theorie die feste Grundlage. Die Reinrassigkeit, auch nur der weißen Menschen, scheint schon vor Jahrhunderttausenden gründlich verdorben worden zu sein, — vielleicht für immer.

Das wäre ein anthropologisches Bedenken gegen die politisch-anthropologische Theorie; nun aber ein soziologisches. Diese ganze von Woltmann ins Auge gefaßte Reinzüchterei der

germanischen Rasse sollte den Zweck haben, die Welt mit solchen „Großtaten des germanischen Geistes", wie Papsttum und Kaisertum es sind, zu beglücken? Ich weiß nicht, ob das heutige Deutschland sich für das Papsttum begeistert; oder müßte es dazu erst einer germanischen Reinzucht unterworfen werden? Und auch für das Kaisertum (das protestantische?) ist die Begeisterung nicht überall allzu groß; jedenfalls sind die germanischen Römlinge nicht Anhänger des deutschen Kaisertumes. Wo steckt also der germanische Geist? Bei Welfen oder Ghibellinen? Denn die Rasse erzeugt ja den Geist.

Und noch ein weiteres soziologisches Bedenken. Die Tatsachen der Geschichte und der Erfahrung lehren uns, daß alle politischen Aktionen sich gruppenweise abspielen, nicht als individuelle Handlungen. Es wird Krieg geführt von Gruppen gegen Gruppen; ebenso werden Revolutionen gemacht. In den Parlamenten kämpfen Parteien gegen Parteien, ebenso bei Wahlen. Politische Agitationen zielen auf Werbung von Gruppen; politische Propoganda ebenso. Nun ist es aber eine weitere Tatsache, daß bei allen diesen Gruppenbildungen nie auf Rasse gesehen wird, sondern auf Willigkeit und Tauglichkeit. Man assentiert Militär nach Tauglichkeit und nicht nach Rasse; man wirbt „Genossen" nicht nach Rasse, sondern nach Bereitwilligkeit zur Sozialdemokratie zu gehören. Auch ein „Bund der Landwirte" sieht nicht auf blondes Haar und blaue Augen, sondern auf Landbesitz u. s. f. Denn bei all diesen politischen Aktionen braucht man nicht Rasse, sondern — Masse. Und das ist begreiflich, denn alle diese Aktionen verfolgen greifbare soziale, wirtschaftliche, politische Interessen, bei deren Verfolgung die Rasse nicht in Betracht kommt. Nach den modernen Rassentheorien sollte da überall eigentlich die Rasse ausschlaggebend und Prinzip der Gruppenbildung sein. Nun bilden sich aber alle solche Gruppen aus Interessentenkreisen; das Interesse ist maßgebend. Ist es leicht denkbar, daß in der Zukunft statt des Interesses die Rassenzugehörigkeit in der Politik und im sozialen Kampfe das alleinige Kriterium bei politischer und sozialer Gruppenbildung entscheidend sein solle?

Und wenn es auch denkbar und möglich wäre, bisher war es nicht der Fall. Die Staatstheorie hat es aber mit dem historischen und gegenwärtigen Staat zu tun, nicht mit dem zukünftigen. Bisher aber hat sich Politik und staatliches Leben in der Regel um Rassenunterschiede wenigstens innerhalb der einzelnen gleichfarbigen Menschheitsarten (weiß, schwarz, rot, gelb) nicht gekümmert. Soll das in der Zukunft anders werden?

Nach den anthropologischen und soziologischen Bedenken möge ein blos logisches noch hier Platz finden. Es ist wohl richtig, daß nordgermanischer Einfluß fast überall in europäischen Staaten seit dem frühesten Mittelalter zur Geltung kommt; aber gestattet die Logik, da von „germanischen" Schöpfungen zu sprechen? Man kann doch logisch höchstens sagen, daß die Germanen an diesen Schöpfungen mitwirkten Wenn in Rom das Papsttum entstand, so entstand es doch offenbar unter aktiver Mitwirkung des alten römischen Blutes und Geistes. Wer will und wer kann behaupten, daß es nur Germanen waren, die diese allerdings staunenswerte Weltherrschafts-Organisation ins Leben riefen? Ist das Papsttum nicht offenbar eine Fortsetzung der römischen Weltherrschaft mit feineren, geistigen Mitteln? Und kann man aus dem Papsttum ganz das semitische Element lösen, das uns isoliert, sozusagen in Reinkultur, in ostgalizischen Wunderrabbis entgegentritt, die ausschließlich mit Hilfe ihrer Wundertaten und Segenspenden weit und breit die Lande beherrschen, Pilgerzüge empfangen uud reichliche „Peterspfennige" einsammeln? Wer kann abstreiten, daß im Papsttum all diese Elemente vereinigt sind, orientalische, römische und germanische? Und darf man es dann eine ausschließlich germanische Rassen-Schöpfung nennen? Man könnte ja einfach fragen: Warum haben die Nordgermanen nicht von ihrer Heimat, etwa von Upsala aus, eine päpstliche Weltherrschaft gegründet? Das wäre dann eher eine Schöpfung der germanischen Rasse. Warum haben sie erst die weite Reise nach Rom gemacht und sich allerlei Strapazen ausgesetzt? Ist es denn nicht klar, daß es zuerst eine römische weltliche Herrschaft gegeben habe, daß erst orientalische Seelenverknechtung

vorhergegangen sein mußte, ehe aus all diesen Elementen unter Hinzutritt normannischen Piraten- und Banditengeistes die großartige Weltherrschafts-Organisation des Papsttumes entstehen konnte. Der Irrtum der modernen Rassentheoretiker scheint also darin zu liegen, daß sie für eine einzelne mitwirkende Rasse reklamieren, was nur aus dem Zusammenwirken einer Vielheit von Rassen erklärt werden kann. Es ist, als ob man die Wirkung eines Orchesterkonzertes nur für die darin mitwirkende große Pauke reklamieren wollte.

Die Wahrheit scheint mir zu sein, daß alle „Großtaten" Orchesterkonzerte sind, bei denen die unzähligen vielen Rassen die verschiedenen Instrumente spielen, aus deren Zusammenwirken jene „Großtaten" und „Schöpfungen" entstehen: sie sind eben soziale und nationale Großtaten und Schöpfungen und dürfen nicht auf das Konto einer einzigen mitwirkenden Rasse gebucht werden.

Mit solchen Organisationen wie Papstum, Kaisertum und Staat überhaupt verhält es sich so wie mit der Sprache. Auch sie ist eine soziale und nationale und keine Rassenschöpfung.

Die Normannen des früheren Mittelalters hatten eine äußerst dürftige, an Begriffen arme Sprache, die kaum für das Leben eines Piratenvolkes ausreichte. Was war sie gegen die Sprache des hohen Liedes, gegen die Sprache des Pindar und Aeschylos, Vergils und Ciceros? In jener reingermanischen, von allerlei späteren Beimischungen noch nicht „verunreinigten" Sprache hätten Schiller und Goethe ihre unsterblichen Werke nicht zu schaffen vermocht. Es bedurfte erst jahrhundertelanger gründlicher „Verunreinigung" der germanischen Ursprache, um sie fähig zu machen, solche dichterische Werke hervorzubringen. Und dabei vergesse man nicht, daß die Sprache nicht nur durch fremde Lehnworte bereichert wird, sondern noch viel mehr durch fremde Lehnbegriffe, aus denen heimische Worte hervorgetrieben werden. Nur in einer auf solche Weise entstandenen „Sprachpfütze" — um im Sinne der Rassenreinzüchter zu sprechen — konnten die unsterblichen Meisterwerke wachsen. Da kommen nun die Rassentheoretiker und werfen sich stolz in die Brust:

das sind Werke germanischen Geistes! Die Welt der Sprachen ist aber ein getreues Spiegelbild der Welt der Rassen. Wie es unter den Kultursprachen keine reine mehr gibt, so gibt es unter den Kulturvölkern keine reinen Rassen mehr. Vielleicht finden wir im Innern Afrikas und im Feuerland noch reine Rassen mit reinen Sprachen.

Woltmanns Werk hat das Verdienst, eine in Frankreich und Deutschland seit einigen Jahrzehnten aufgekommene Theorie in ein wissenschaftliches System gebracht zu haben. Die politisch-anthropologische Staatsidee tritt in voller Rüstung auf den Plan. Nun kann der Kampf beginnen. Sie findet hier nicht viele Gegner. Die theologische Staatsidee geht nur noch als schwarzes Gespenst um; die juristische liegt mausetot im Sand (trotz Jellinek und Laband); die sozialistische gibt noch Lebenszeichen, wird aber nicht mehr aufkommen. Was bleibt? Die soziologische und die anthropo-geographische Staatsidee. Wird der Kampf für eine von ihnen tödlich enden? Wer weiß? Nicht ausgeschlossen ist, daß die Kämpfenden einander versöhnlich die Hand reichen und einen ehrenvollen Frieden schließen. Berücksichtigen doch die zwei hervorragendsten Vertreter der soziologischen und der anthropo-geographischen Staatsidee, Ratzenhofer und Ratzel, in ihren Systemen ebenfalls gebührend das Rassenmoment.

Auch ist es ja nicht unmöglich, daß die politische Anthropologie der Soziologie gegenüber dieselbe Rolle spielen könnte, wie die soziologische Staatsidee gegenüber der juristischen. Während letztere sich erfolglos abmühte, den Staat aus dem Recht zu erklären, kam die Soziologie und wies nach, daß das ein vergebliches Beginnen, da sich der Staat nur aus dem Zusammentreffen heterogener sozialer Bestandteile, als ein naturgesetzliches Produkt wechselseitiger Beziehungen solcher sozialen Einheiten erklären lasse. Daran hält die Soziologie heute fest und sucht den Schlüssel zur Erklärung des Staatsproblems in dem interessegemäßen Handeln solcher sozialen Elemente des Staates.

Nun ist es ja möglich, daß die Soziologie sich täuscht, wie sich die Juristerei täuschte, und daß eines Tages die politische

Anthropologie ihr triumphierend nachweisen werde, daß der Staat kein soziales Produkt, keine soziale Erscheinung, sondern lediglich ein physio-biologisches Produkt sei, und daß seine ganze Organisation des Herrschaftsverhältnisses der einen sozialen Gruppen über die andern auf der Beschaffenheit der Blutskörperchen, auf der Schädelform, auf der Farbe der Haare und Augen der Herrschenden und der Beherrschten beruht.

Die Möglichkeit eines solchen Nachweises im voraus zu läugnen, wäre nicht wissenschaftlich. Bis er aber geführt werden wird, darf die soziologische Staatstheorie an den Tatsachen festhalten, daß der Staat aus sozialem Kampfe hervorgeht, daß soziale Kämpfe seinen Lebensinhalt bilden, daß aus diesen Kämpfen Recht und Rechtsordnung hervorgeht und auf Grund solcher Rechtsordnung alle Kultur erwächst. Dieses nachgewiesen zu haben ist jedenfalls das Verdienst der soziologischen Staatstheorie.

Sollte hinter diesen sozialen Erscheinungen noch ein physiobiologisches Geheimnis ruhen, das die Soziologie unterschätzt und auf dessen Spur die politische Anthropologie gekommen ist? Es kann jedenfalls nur von Nutzen sein, wenn diese Untersuchungen mit Ernst und Eifer fortgeführt werden. Sie werden jedenfalls der Wissenschaft einen großen Dienst leisten, ob sie nun zu positivem oder negativem Resultate gelangen.

* * *

In der Weise allerdings, wie es letzthin die Jenenser Preisjury anstellte, kann man zu gedeihlichen Resultaten nicht gelangen. Da taten sich unter Führung des Geheimrats Conrad einige Professoren zusammen, die alle miteinander bisher von einer soziologischen Auffassung des Staates nichts wissen wollten. Angesichts aber der ringsherum überhandnehmenden Anerkennung der Soziologie wollten sich die Herren mit einem Schlag an die Spitze dieser wissenschaftlichen soziologisch-anthropologischen Bewegung stellen. Bald war ein „hochherziger Stifter" gefunden (einer von den preußischen Krupp's), der 50.000 Mark für Preise widmete auf die beste Beantwortung der Frage: was lernen wir aus den Prinzipien der Descendenztheorie in Beziehung auf die innerpolitische Entwicklung und Gesetzgebung der Staaten? Nach Wunsch des

„hochherzigen“ Geldgebers sollte die Beantwortung erfolgen „zur Förderung der Wissenschaft und im Interesse des Vaterlandes.“ Es liegt auf der Hand, daß obiges „Thema“ ein eminent soziologisches und nichts anderes ist, als dasjenige, welches in dem letzten Dezennium von hervorragenden Soziologen, wie: Ratzenhofer, Vaccaro, Lester Ward, Giddings u. a. in ausgezeichneter Weise behandelt wurde. Andererseits aber mußte es für verständnisinnige Bewerber klar sein, daß, wenn sie einen Preis von den Herren Conrad, Ziegler und Schäfer bekommen wollen, sie von allen diesen Soziologen schweigen müssen, dagegen die Herren Preisverteiler, wenn sie auch die Welt als Soziologen bisher gar nicht kannte, recht viel zitieren und ihre Verdienste um die Wissenschaft tüchtig herausstreichen müssen. Das begriff am besten Schallmayer, dem es auch am leichtesten war, die ganze soziologische Literatur zu ignorieren, weil er sie eben nicht kannte. In seiner Preisschrift: „Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker, eine staatswissenschaftliche Studie auf Grund der neueren Biologie“, gibt er im I. Teil einfach ein Resumé der um Weißman sich gruppierenden Vererbungstheorien, auf welchem Gebiet er gut orientiert ist; an diesen I. Teil hängt er aber ganz äußerlich einen II. Teil an, worin er mit rührender Naivetät über Recht, Staat und Politik handelt, über die er gar nicht orientiert ist. Wohl aber hat er es sich angelegen sein lassen, die Herren Preisrichter fleißig zu zitieren, worauf er dann richtig den I. Preis erhielt.

Man merkt es seinem II. Teile an, wie er sich Gewalt antut, über ein von den Preisrichtern in ihren verfehlten „Erläuterungen“ gefordertes Thema (politische Parteien) zu schreiben, mit dem er nichts anzufangen weiß, und das offenbar seinem Denken ganz ferne liegt. Es ist klar, daß Schallmayer ohne das Preisausschreiben ein besseres Buch geschrieben hätte, weil er sich auf sein Thema: Vererbung und Auslese beschränkt und Recht, Staat und Politik mitsamt den Herren Preisrichtern hätte links liegen lassen. Auch hat sich Schallmayer wahrscheinlich durch das vom Geldgeber sich ausbedungene „Interesse des Vaterlandes“ verleiten lassen, eine kaninchenartige Volksvermehrung warm zu befürworten, indem er als letztes Ergebnis seiner Betrachtungen es hinstellt, daß „das Interesse der Gesamtheit es verlange, daß die innere Politik alle Einrichtungen begünstige, welche die Volksvermehrung fördere“, selbstverständlich „mit Rücksichtnahme auf die Qualität des Nachwuchses“, da doch das Vaterland Soldaten braucht.

Den II. Preis erhielt Matzat für seine „Philosophie der Anpassung, mit besonderer Berücksichtigung des Rechtes und des Staates.“ Bei der Lektüre dieses Buches kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß sich der Herr Verfasser „einen Jux machen wollte.“ Denn von irgend einem vernünftigen Gedanken ist keine Spur, dagegen

werden pêle mêle aus allen möglichen Büchern ganze Zitatenhaufen gebracht, sogar die drei synoptischen Evangelien mit einander verglichen — und das alles in einer bierseligen Laune. „Was ist Geist? Ist die Welt nicht bloß Geist, dann erhebt sich die Frage: was ist hier das Primäre? Entsteht Nichtgeistiges aus dem Geist, oder Geist aus dem Nichtgeistigen?“ In diesem Ton ist das ganze Buch verfaßt. Als Schluß zitiert er eine Stelle aus den Makkabäern: „So will ich nun das Buch beschließen.... und hätte ich es lieblich gemacht, das wollte ich gern.“ Nun, den Herren Preisrichtern hat er es offenbar lieblich gemacht, denn sie sind ihm richtig aufgesessen und sprachen ihm den II. Preis zu.

Neben Matzat wurden ebenfalls mit dem II. Preis noch zwei sehr mittelmäßige Schüler-Arbeiten bedacht (Ruppin und Hesse), die nichts Neues und nichts Bemerkenswertes bieten. Schließlich wurden neben einer Anzahl ganz minderwertiger Werke auch Woltmann's oben besprochene Politische Anthropologie und Eleutheropulo's „Soziologie“ mit einem III. Preise bedacht. (Woltmann lehnte den Preis ab).

Nun sind aber diese zwei Werke nicht nur die besten unter den eingelaufenen (das würde noch nicht viel heißen), sondern an und für sich ganz tüchtige Leistungen und die einzigen unter den eingelaufenen, die nicht nur von selbständigem Denken und vollkommener Vertrautheit mit dem Wissensgebiete, auf welches es hier ankam (der Anthropologie und Soziologie) bekunden. Solche ganz gründliche und originelle wissenschaftliche Werke, wie Woltmann's und Eleutheropulos' allerhand mittelmäßigen Machwerken hintanzusetzen, wie das die Preisjury tat, zeugt einfach davon, daß die Herren Preisrichter nicht auf der Höhe der Stellung sich befanden, die sie sich mit Hilfe eines Geldgebers usurpierten; ihr Verdikt zeigt, daß sie von Soziologie (und darauf kam es ja hier an) nichts verstehen. Denn man kann mit Woltmann bezüglich seiner Grundidee nicht einverstanden sein, das aber kann ihm niemand abstreiten, daß seine Politische Anthropologie in der Entwicklung der Soziologie eine markante Stellung einnimmt und ein Problem zum ersten Male systematisch und echt wissenschaftlich darstellt, zu dessen Lösung allerdings erst das 20. Jahrhundert berufen zu sein scheint, welche Lösung er aber jedenfalls vorbereitet, und durch klare Präzisierung der einschlägigen Detailfragen mächtig fördert.

Auch Eleutheropulos ist ein origineller Denker, der die Soziologie von einem selbständigen Standpunkt behandelt, u. zw. auf Grundlage ihres derzeitigen status, den er vollkommen kennt und übersieht, was z. B. von einem Matzat, Ruppin, Hesse u. a. nicht gesagt werden kann.

Die Jennenser Preisjury hat nicht nur gegenüber Woltmann und Eleutheropulos entschieden unrecht gehandelt und das ihr anvertraute Geld schlecht verwendet, sondern obendrein noch das lesende Publikum schwer geschädigt. Denn das mit solcher Reklame unter der

Firma des biederen und ehrenwerten alten Häckel dem Publikum für schweres Geld aufgedrängte Sammelwerk (besser Sammelsuriumwerk) entspricht nicht im Entferntesten auch den bescheidensten Erwartungen, die man an ein solches Unternehmen knüpfen durfte.

## Rückblick und Schlußbetrachtung.

§ 142. Wir haben eine mehr als zweitausendjährige Entwicklung der Staatstheorien in Europa überblickt. Das Auffallendste ist wohl an derselben, daß wir in der Erkenntnis der Natur und des Wesens des Staates keinerlei bedeutende Fortschritte konstatieren konnten. Vor mehr als 2000 Jahren stand Aristoteles auf viel höherer Stufe, sowohl in der Forschungsmethode wie auch in der Kenntnis der innersten Natur des Staates und der Gesellschaft als die Autoritäten der Staatswissenschaft bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts und heute noch herrscht in den für die akademische Jugend bestimmten „Staatslehren" eine sinn- und geistlose Phraseologie, über die die Jünger des Aristoteles sich lustig machen würden. Vergleichen wir die Fortschritte, die auf den Gebieten anderer Wissenschaften, z. B. der Anthropologie, der Physik, der Physiologie in derselben 2000jährigen Periode gemacht wurden, mit der Entwicklung der Staatswissenschaft, so müssen wir nicht nur einen Mangel jedes Fortschritts, sondern hie und da sogar einen Rückschritt konstatieren. Was ist die Ursache dieser seltsamen Erscheinung? Wir haben dieselbe schon vielfach angedeutet. Es hat sich beim Staate nie um eine ehrliche Erkenntnis desselben gehandelt, sondern immer nur um eine solche Theorie, die dem Interesse der jeweiligen Machthaber oder einer um die Herrschaft im Staate kämpfenden Partei dienlich wäre; ihren Ansprüchen zur Grundlage dienen könnte. Staatstheorien wurden immer nur als Mittel für Parteizwecke aufgestellt: nie im Interesse der Wissenschaft. Sie gingen immer hervor aus dem Kampfe der Parteien und feindlichen Gewalten, so z. B. der Kirche und des Staates im Mittelalter, der Monarchie gegen die großen feudalen Herren und die Stände im 16. Jahrhundert,

des dritten Standes gegen Adel und Klerus im 18. Jahrhundert, endlich des Arbeiterstandes gegen die „Bourgeoisie" im 19. Jahrhundert. In allen diesen Kämpfen wurde mit Staatstheorien gefochten: sie wurden immer geschmiedet, um als Waffen im Kampfe benützt zu werden. Und wenn auch hie und da der gute Glaube vorhanden war, der Wissenschaft zu dienen und der Eifer zur Erforschung der Wahrheit: so stand doch die subjektive Befangenheit der Forscher einer objektiven Erkenntnis des Staates im Wege. In politischen und sozialen Dingen umschleiert eben das Wollen und Streben den forschenden Blick der Menschen und verhüllt ihnen die wirkliche Natur des zu erforschenden Gegenstandes: des Staates und der Gesellschaft. Ein Unglück für die Staatswissenschaft war es auch, daß sie in die Hände der Juristen gefallen war, die mit der für die Handhabung und Aufrechthaltung der, der staatlichen Rechtsordnung unentbehrlichen jurististischen Technik die Probleme der Staatswissenschaft bearbeiteten (und heute noch bearbeiten), was offenbar zu gar keiner wissenschaftlichen Erkenntnis führen kann, da diese juristische Technik ein ganz ungeeignetes Werkzeug ist, um eine soziale Erscheinung, also eine Naturerscheinung, zu beobachten und zu erforschen. Es ist ganz so, als wenn jemand, um das Wachstum der Pflanzen kennen zu lernen, in eine Schnapsboutique ginge und da die verschiedenen Liköre kosten würde. Die Juristerei ist eben ein ganz anderes, von der Staatswissenschaft toto genere verschiedenes Gebiet, und da können die Juristen zehntausend Jahre herumschnüffeln, ohne von der Natur und dem Wesen des Staates auch nur eine blasse Idee zu erlangen. Tatsächlich waren es auch nicht Juristen, sondern Philosophen und Naturforscher, welche zuerst den Standpunkt ausfindig machten, von dem aus eine objektive Betrachtung des Staates und der Gesellschaft möglich wurde. Erst nachdem man von diesem höheren Standpunkte aus die ganze „Gesellschaft" ins Auge faßte, konnte der Staat als ein Produkt der auf einander angewiesenen und sich bekämpfenden sozialen Gruppen seiner wahren Natur und seinem Wesen nach, und sohin erst die eigentliche Natur und die Funktion

des Rechts als Ordnung und Norm der je zu einem Staate zusammengefaßten sozialen Gruppen erkannt werden.

Diese Bahn der Erkenntniß eröffnet und betreten zu haben, ist das Verdienst der Soziologie des 19. Jahrhunderts. Nun erst beginnt an der Schwelle des 20. Jahrhunderts der Ausbau dieser neuen Wissenschaft, innerhalb welcher nach dem treffenden Ausdruck Balicki's die Staatstheorie ein integrierendes Kapitel bilden wird [1]).

Wir haben die soziologische Auffassung auch als diejenige kennen gelernt, welche Entstehung und Entwicklung des Staates auf das Walten von Naturgesetzen zurückführt, im Unterschied von den früher herrschenden Ansichten, welche im Staate Werk und Walten einer Vorsehung oder des menschlichen Geistes sahen. —

Es läge nun nahe, in diesen drei aufeinanderfolgenden Ansichten über den Staat das Comte'sche Entwicklungsgesetz der menschlichen Erkenntniß finden zu wollen, wonach der primitiven theologischen Auffassung des Staates die metaphisische (rationalistische) folgte, welche beide endlich von der positiven (soziologischen) Auffassung überwunden wurden. Im großen Ganzen scheint ja das auch richtig zu sein. Nur unterscheidet sich leider die Staatswissenschaft von allen andern auch darin, daß sie ihre früheren Stufen nie ganz überwindet, da die Vertreter der überwundenen Stufen der Erkenntniß sich nie für besiegt bekennen, weil sie immer noch mächtige Interessen verteidigen, von denen sie gehalten und gestützt werden.

Kann man z. B. behaupten, daß heute die theologische Auffassung des Staates überwunden sei? Es wäre gewagt. Denn noch blüht und entfaltet sich eine riesige politische Literatur theologischen Charakters, die an Umfang und Leserkreis es gewiß mit der ganzen soziologischen Literatur aufnimmt. Es ist die von den Priesterschaften aller Konfessionen der Welt, im Interesse der Kirchen verbreitete Literatur. In unzähligen

---

[1]) „. . . . la théorie général de l'État ne constituera qu'un chapitre intégrant de la sociologie“ Sigismond Balicki: („L'État comme organisation coercitive de la société politique“, Paris 1896. Introduction).

Werken und Zeitschriften werden da die offiziellen Staatstheorien des Katholizismus, des Buddhismus, das Mohamedanismus, des Mosaismus, alle durchgehends theologischen Charakters vorgetragen: kann man angesichts dessen sagen, daß die theologische Stufe der Erkenntnis des Staates überwunden sei? Bleiben wir nur bei Deutschland. Haben die „Stimmen aus Maria Laach" mit ihren politischen Theorien nicht einen unvergleichlich größeren Leserkreis, als die „Soziologische Erkenntnis" Ratzenhofers? Darf man also die theologische Staatsauffassung zu den Todten werfen?

Und die metaphysische (rationalistische und juristische) Staatsauffassung ist die etwa überwunden? Bei weitem nicht. Sie herrscht weit und breit, da sie sich an bestehende mächttige politische Partei- und Regierungsinteressen anlehnt und dieselben verteidigt. Denn auch in den freiesten Staaten bedürfen die Regierungen eines theoretischen Schutzes, einer Begründung und Rechtfertigung der bestehenden Staatsform. Nehmen wir z. B. Frankreich. Die Republik beruht angeblich auf dem Grundsatze der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit. So lange die Republik besteht, wird sie immer einer Staatstheorie bedürfen und sie leicht finden, welche beweist, daß die französische Republik die Verkörperung dieser Grundsätze ist, und daß alle ihre Institutionen aus diesen Grundsätzen abgeleitet sind. Bei diesen Nachweisen und Deduktionen spielt die Juristerei eine wichtige Rolle; denn mit Hilfe der Juristerei kann alles deduziert und erwiesen werden. Oder nehmen wir Deutschland. Hier hat die juristische Staatsdoctrin zu erklären, was der deutsche Kaiser ist? und wo die Souveränetät ruht? und wo der Wille des Gesetzes steckt? u. drgl. Selbstverständlich hat sie das alles fein säuberlich so zu deduzieren, wie es den maßgebenden Faktoren paßt. Auf diese Interessen sich stützend und von ihnen beschützt, wird die juristische Staatslehre noch unabsehbar lange als nötiges Hilfsmittel des bestehenden Staatsregiments blühen und sich entfalten. Kann da die Rede davon sein, daß die metaphysische (rationalistische, juristische) Staatstheorie ein überwundener Standpunkt sei? Sie befriedigt tat-

sächlich bestehende politische und staatliche Interessen und wird von denselben ebenso gehalten und gestützt wie die theologische Staatstheorie von den Kirchen. Ihre Literatur ist unermeßlich; dutzendweise erscheinen schon wieder Handbücher und Kompendien der „Allgemeinen Staatslehre" zum Gebrauche der akademischen Jugend, um generationsweise in die finstere Grube der Makulatur zu versinken. Neue Gedanken werden da nicht erzeugt, nur scholastische Begriffsspaltereien ohne Ende! Als überwunden aber kann man diesen Standpunkt ebensowenig ansehen wie den theologischen. So lange es Kirchen und Staaten geben wird — und die wird es geben so lange es Menschen gibt — wird es theologische und metaphysische (rationalistische und juristische) Staatstheorien geben. Von einem Anbruch einer „positiven" Periode der Erkenntnis und von einer Herrschaft der soziologischen Staatsauffassung im Sinne des Comte'schen Drei-Phasen-Gesetzes kann also nicht die Rede sein, es sei denn in sehr bsschränktem Maße, in so ferne nämlich es Tatsache ist, daß innerhalb der Entwicklung je einer Kulturwelt, z. B. der christlich-europäischen diese drei Staatsauffassungen nacheinander auftauchen, aber nicht um sich zu überwinden und abzulösen, sondern um nebeneinander zu bestehen. So herrscht im Mittelalter in Europa ausschließlich die theologische Staatsauffassung, neben dieselbe tritt seit dem 16. Jahrhundert die rationalistische (Naturrecht, sodann seit Ende des 18. Jahrhunderts die konstitutionelle Staatslehre und im 19. die Rechtsstaatstheorie) und neben diese beiden seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die soziologische Staatsauffassung. Auf dieses Nacheinander paßt das Comte'sche Gesetz; nur wird dieses Nacheinander immer zugleich zu einem Nebeneinander.

Ob eine ferne Zukunft die universelle Überwindung der theologischen und metaphysischen Erkenntnisphasen auch auf dem Gebiete der Staatswissenschaft und die ausschließliche Herrschaft der soziologischen Staatsauffassung bringen werde? Das Urteil darüber hängt ab von der Ansicht über Kirche und Staat. Wer diese sozialen Erscheinungen für vergänglich hält

und in einer fernen Zukunft der Menschheitsentwicklung für entbehrlich und dem Untergange geweiht: der mag sich die aus ihnen erwachsenen theologischen und methaphysischen (rationalistischen und juristischen) Staatstheorien aus dem Ideenkreise der Menschheit einer fernen Zukunft als ganz eliminiert denken. Wer sich auf solche Zukunftsmusik nicht einläßt und aus der Natnr der Menschen und der Massen die Unvermeidlichkeit von Kirchen und Staaten ableitet, der wird auch für die fernste Zukunft mit dem Nebeneinander aller drei Auffassungen des Staates rechnen.

Übrigens erinnert die Betrachtung dieses Nacheinander und Nebeneinander an das allgemeine biogenetische Gesetz, das uns doch lehrt, daß die Reihe der Arten, durch welche hindurch eine neue Art entstanden ist, also das Nacheinander derselben ein Nebeneinander in der lebenden Welt nicht ausschließt. Wenn also z. B. der Mensch in seiner Ahnenreihe niedrige Lebewesen zählt, so schließt dieses phylogenetische Nacheinander das ontogenetische Nebeneinander nicht aus, d. h. trotzdem durch diese Entwicklung hindurch der Mensch entstanden ist, so existieren doch neben ihm die niedrigen Lebensformen, durch die er hindurch ging.

So verhält es sich auch mit den aufeinander folgenden Staatstheorien. Obwohl den theologischen die metaphysischen, (rationalistischen und juristischen) und diesen die soziologischen folgen, so existieren doch neben den späteren immer noch die früheren. Neben den Soziologen auf dem Gebiete der Staatswissenschaft gibt es noch immer Theologen, Metaphysiker und Juristen — und wird es deren wahrscheinlich immer geben.

---

# Nachwort.

In tiefer Trauer schließe ich dieses Buch. Eine Reihe mächtiger Förderer der Soziologie, darunter liebe Freunde und Kampfgenossen, ist in der kurzen Spanne Zeit, seitdem ich an die Abfassung desselben ging, ins Grab gesunken. Ich denke dabei weniger an die Alten, denen es gegönnt war, ihr Lebenswerk voll und ganz zu Ende zu bringen, an Letourneau, Lilienfeld, Schäffle und Spencer, die alle im Laufe der letzten zwei Jahre starben: als vielmehr an die Reihe jüngerer, die noch rüstig an der Arbeit waren, und von denen noch manch kostbare Gabe zu erwarten war. Ihrer muß ich hier mit Schmerz gedenken.

Der erste war Icilio Vanni, zuletzt Professor in Rom. Mit vollem Verständnis für die neue Wissenschaft der Soziologie verband er das Bestreben, die Rechtsphilosophie als selbständige Wissenschaft neben der Soziologie aufrecht zu erhalten, und diesem nicht unberechtigten Streben galt sein heißes Bemühen, sein nimmermüder Eifer. Im besten Mannesalter von kaum 48 Jahren ereilte ihn der Tod (Mai 1903). Als ich die oben S. 495 ihm gewidmeten Zeilen schrieb, weilte er nicht mehr unter den Lebenden.

Der zweite war Gabriel Tarde, der die Soziologie mit so viel neuen Ideen bereicherte und so anregend wirkte. Er war mehr Kriminologe, Soziologe, Dichter und Philosoph; befaßte

sich nicht unmittelbar mit Staatstheorien, denen er doch durch seine soziologischen Schriften viele neue Horizonte eröffnete. Mitten in meiner Arbeit traf mich die Trauerkunde, daß auch er im Alter von 61 Jahren, am 11. Mai 1904 dahinging.

Zwei Grundpfeiler, zwei mächtige Stützen der soziologischen Staatsauffassung standen aber noch aufrecht in voller Kraft und Rüstigkeit, Friedrich Ratzel und Gustav Ratzenhofer.

Im Sommer 1903 wars, daß Ratzel auf seinem Sommersitz am Starnberger See an der II. Auflage seiner „Politischen Geographie" arbeitete. Er hatte in letzter Zelt sich mit der Soziologie bekannt gemacht, um auch die Resultate dieser Wissenschaft seinem Werke in der II. Auflage einzuverleiben. Er hatte mit Interesse, wie er mir schrieb, meinen „Grundriß der Soziologie" und meine „Soziologischen Essays" gelesen und frug mich an, ob ich nicht seither noch etwas über Soziologie veröffentlicht hätte, da er am Starnberger See weder Buchhandlung noch Bibliothek zur Verfügung habe. Ich beeilte mich seinen freundlichen Brief zu beantworten und schickte ihm meine „Soziologische Staatsidee", als knappe Zusammenfassung meiner soziologischen Theorie. Im darauffolgenden Winter sendete er mir dann die II. Auflage seiner „Politischen Geographie", wo er rückhaltlos meiner soziologischen Staatsauffassung zustimmt, was für mich, der ich Ratzel's Autorität immer so hoch anschlug, keine kleine Befriedigung war. Ein Exemplar des vorliegenden Buches, in dem auch seine Bedeutung für die Staatstheorie gewürdigt werden sollte, war ihm als Gegengeschenk zugedacht. Da kam plötzlich, wie ein Blitz aus heiterem Himmel, die Hiobsbotschaft: Ratzel sei tot! Mitten im rüstigsten Schaffen starb er auf seinem Besitz am Starnberger See (9. August 1904).

Als ich das Kapitel dieses Buches über ihn schrieb, da grünte bereits frisches Gras über seinem Grabe!

Aber noch stand in der Vollkraft seines Wirkens unermüdlich am Ausbau der Soziologie schaffend Gustav Ratzenhofer, der alle Mitstrebenden Überragende, der Geistesgewaltigste von allen.

Es konnte ja scheinen, daß er mit der Reihe der zwischen 1893 und 1901 herausgegebenen Werke sein ganzes soziologisch-philosophisches System vollendet habe, und daß er damit seine Lebensarbeit als beendet ansehe. So konnten Fernstehende denken; ganz anders dachte Ratzenhofer. Für ihn war die Reihe der Werke, die er veröffentlichte, nur eine — Vorbereitung für eine Soziologie. Eine solche hatte er nach seiner eigenen Auffassung ja eigentlich noch nicht geschrieben. Denn seine „Politik“ begründete er auf der Soziologie, wie er sie gerade vorfand; seine „Soziologische Erkenntnis“ will nur eine „Philosophie des sozialen Lebens“ sein; sein „Positiver Monismus“ behandelt nur das „einheitliche Prinzip aller Erscheinungen“; seine „Positive Ethik“ nur einen Einzelfall der angewandten Soziologie „die Verwirklichung des Sittlich-Seinsollenden“; seine „Kritik des Intellekts“ ist nur eine erkenntnis-theoretische Untersuchung — das alles, wie viel auch darin von seinen eigenen soziologischen Ideen durchleuchtete, hielt er noch immer für kein „System der Soziologie.“

Während also alle Welt glaubte, Ratzenhofer habe das Hauptwerk seines Lebens vollendet, schritt der nimmermüde Denker — erst recht an die Arbeit, an den Aufbau eines solchen „Systems“, das sein Hauptwerk werden sollte. Hatte er doch erst jetzt für ein solches „System“ einen Plan entworfen, der ihn ganz begeisterte; denn es sollten darin nicht nur die „Grundzüge der sozialen Entwicklung“, sondern obendrein „die Bedingungen des Gemeinwohles der Menschen“, also sozusagen auch eine „angewandte Soziologie“ enthalten sein.

Mitten in dieser Arbeit erhielt er die Einladung an dem 1904 in St. Louis abzuhaltenden Weltkongreß als Referent in der „Section for Social Structure“ teilzunehmen. Da blitzte in ihm der Gedanke auf, dem Kongreß den Plan seiner Soziologie als Programm einer zukünftigen Soziologie vorzutragen. Konnte er doch auf diese Weise auf dem Weltkongreß der Wissenschaften urbi et orbi eine Lanze brechen für die Soziologie, die in seiner engsten Heimat noch immer mit der Stumpfheit der Vertreter der verschiedenen Fachwissenschaften zu kämpfen

hat, und zugleich den ganzen Komplex der Probleme der Soziologie beleuchten. Gedacht getan. Er reiste nach St. Louis und hielt dort am 24. September 1904 einen Vortrag über die „Probleme der Soziologie“, der mit großem Beifall aufgenommen wurde. Für den Eingeweihten klang der Vortrag wie eine Ankündigung einer neuen Serie soziologischer Werke des genialen Denkers, und von seiner Energie und unermüdlichen Arbeitskraft war die Durchführung dieses Planes bestimmt zu erwarten. Leider sollte es dazu nicht mehr kommen! —

Auf der Heimreise erkrankte Ratzenhofer auf hoher See und verschied am 8. Oktober im 63. Jahre seines Lebens. Sein Vortrag in St. Louis war sein Schwanengesang; sein darin enthaltener Entwurf einer Soziologie bildet sein wertvolles wissenschaftliches Vermächtnis für die Nachwelt. Die Wissenschaft und speziell die Soziologie hat einen unersetzlichen Verlust erlitten, über den uns nur der Gedanke trösten kann, daß Wahrheiten, einmal ausgesprochen, nie verloren gehen, mögen Finsterlinge noch so sehr gegen sie ankämpfen oder gar sie „totschweigen“ wollen.

Mit Ratzenhofer erlosch eine Leuchte der Wissenschaft; aber das von ihm entfachte Licht, das schon heute auf dem Gebiete der Soziologie hell strahlt, wird nie verlöschen, denn es wird hoffentlich immer mehr solcher Menschen auf Erden geben, die unbekümmert um allerlei eitlen Tand, nicht nur über Kohlensäure und Elektrizität, sondern auch über Gesellschaft und Staat die wissenschaftliche Wahrheit offen bekennen und laut verkünden werden.

Als ich einige der vorletzten Bogen dieses Buches der Darstellung seiner Staatstheorie widmete, schrieb ich über einen Mitlebenden, über einen tapferen Kampfgenossen, über einen Freund, den ich verehrte und bewunderte und von dessen Genialität noch Großes zu erwarten war. Dem Heimgekehrten wollte ich mit diesem Buche den Willkommgruß entbieten: nun schließt es mit dem schmerzlichen Nachruf an den der Wissenschaft allzufrüh Entrissenen!

Graz, Mitte Oktober 1904.

# Anhang.

# Zur Kritik der juristischen Methode im Staatsrecht.

Sehr verbreitet ist an den Universitäten Deutschlands und Österreichs auf dem Gebiete der Staatslehre die juristische Methode. Aus diesem Grunde ist die Staatslehre sowohl für die Wissenschaft, sowie auch für die praktische Politik ein occultes Gebiet. Kein wissenschaftlicher Forscher kümmert sich um die Aufstellungen der Juristen über den Staat: kein Politiker beachtet ihre Haarspaltereien. Was sie dort zimmern und bauen, hat nur für sie selbst Interesse. Sie stellen heute Theorien auf, die sie morgen stürzen; sie sprechen von herrschenden und überwundenen Theorien: die Welt kümmert sich weder um die einen noch um die anderen. Das sind lauter interne Dinge der Zünftigen. Daher dürfte es vielleicht nicht überflüssig sein, einmal in diese wahrhafte Camera obscura hineinzuleuchten, um auch weiteren Kreisen eine Idee davon zu geben, was von diesen Meistern und Jüngern, den „genialen Bahnbrechern" und „epochemachenden Genies" eigentlich gebraut wird. Ich wähle zu diesem Zwecke zwei jüngst erschienene Bücher des Prof. Lukas, eines der tüchtigsten Anhänger dieser in Deutschland heute fast „herrschenden" Methode im Staatsrecht. Prof. Lukas ist allerdings ein Anfänger: aber ex ungue leonem. Ich bin sicher, daß er das Zeug besitzt, alle seine Meister zu überflügeln; alle ihre „epochemachenden Theorien" mit ihrem eigenen Rüstzeug kurz und krumm zu schlagen. Man kann den Wert der juristischen Methode an seinen Werken sehr gut demonstrieren.

* * *

Der Titel des ersten lautet: „Die rechtliche Stellung des Parlaments in der Gesetzgebung Österreichs und der konstitutionellen Monarchien des Deutschen Reiches[1]).

1) Graz 1901. Leuschner & Lubenski.

Der Untertitel belehrt uns, daß es sich dem Verfasser nur um eine „Kritik der herrschenden Lehre“ handelt. In der Vorrede wird der Gegenstand des Buches noch mehr eingeengt, denn da heißt es: die vorliegende Arbeit behandle nur „eine formal-juristische Konstruktionsfrage aus dem Staatsrechte Österreichs und der konstitutionellen Monarchien des deutschen Reiches.“

Welche Konstruktionsfrage speziell es ist, die der Verf. behandeln will, das sagt er uns im I. Abschnitt S. 43. Es heißt da: „In den folgenden Betrachtungen soll einer der vielen Wege in Erörterung gezogen werden, auf denen in der deutschrechtlichen konstitutionellen Monarchie staatliche Willensäußerungen zustande kommen können: Der Weg der Gesetzgebung.“ Diese Angabe nach der man vermuten könnte, daß der konkrete, volle, ganze, breite Weg der Gesetzgebung, also alle die Verhältnisse und Einrichtungen, welche denselben ausmachen, in Erörterung gezogen werden, z. B. Wahlsystem, Kammersytem, Gesetzesvorbereitung, Beratung, Beschlußfassung etc., diese Angabe wird gleich darauf, S. 45, dahin präzisiert, daß es sich lediglich um die wichtige Frage handelt: „wer in den konstitutionellen Monarchien des deutschen Reiches den staatlichen Gesetzeswillen erzeugt: der Monarch allein, oder Parlament und Monarch gemeinsam? Ist die rechtliche Stellung des Parlaments in der Gesetzgebung eine andere als die rechtliche Stellung des Monarchen, oder ist der Annahmebeschluß des Parlaments, respektive sind die Annahmebeschlüsse beider Kammern des Parlaments und die sogenannte Sanktion des Monarchen Akte von vollständig gleichem, juristischen Gehalte? Ist also der Monarch allein Gesetzgeber oder nehmen Parlament und Monarch den Gesetzgebungsakt gemeinsam vor? Mit dieser Frage erscheint das Problem fixiert.“ Dieses Problem ist aber noch immer nicht der eigentliche Gegenstand des Buches, vielmehr sagt uns der Verf. gleich darauf (S. 50) am Schlusse des I. Abschnittes, daß er sich „in den folgenden“ Abschnitten“ (und es folgen nur noch zwei) „mit der herrschenden Lehre“ über das Verhältnis des Parlaments zum Monarchen bei „Erzeugung des staatlichen Gesetzeswillens“ beschäftigen werde. Das wäre also der eigentliche Gegenstand des Buches.

* * *

Welches ist nun diese „herrschende Lehre“ über die Erzeugung des „staatlichen Gesetzeswillens?“ Darüber gibt uns der Verf. zwei Belehrungen, die aber einander widersprechen. Auf S. 46 sagt er: „mit seltener Einmütigkeit stellt sich die Literatur auf den Stand-

punkt, daß die Erzeugung des staatlichen Gesetzeswillens ausschließlich Sache des Monarchen sei und daher dem Parlamente in der Gesetzgebung gegenüber dem Monarchen eine nur ganz untergeordnete Stellung zukomme; einzig und allein in dem Sanktionsakte des Monarchen gelange der staatliche Gesetzeswille zum Ausdrucke, das Parlament trete dieser ausschließlich dem Monarchen zustehenden Gewalt als beschränkendes Element entgegen." Das wäre nun die herrschende Lehre, da sich die Literatur „mit seltener Einmütigkeit" auf diesen Standpunkt stellt.

Nun gibt es aber auch, wie uns der Verfasser belehrt, einen entgegengesetzten Standpunkt, den er den „Vereinbarungsstandpunkt" nennt. Über diesen gibt er uns (S. 47) folgenden Aufschluß: „Der Vereinbarungsstandpunkt ist jene Richtung in der Literatur des deutsch-konstitutionellen Staatsrechtes, welche annimmt, daß bei jedem Gesetzgebungsakte eine Vereinbarung zwischen Parlament und Monarch über das zu erlassende Gesetz stattfinde. Darnach würde also das Parlament in der Gesetzgebung eine positive, schaffende Tätigkeit entfalten."

Nachdem uns nun der Verfasser oben sagte, daß sich die Literatur „mit seltener Einmütigkeit" auf den Standpunkt jener ersteren, d. i. der monarchischen Theorie, stellt, so würde daraus folgen, daß diese letztere, die Vereinbarungstheorie, nur einen geringen Anhang hat, also nicht die herschende sei.

Nun belehrt uns aber der Verf. auf S. 48, daß dem nicht so ist, denn „auch von denjenigen Schriftstellern, welche die Erzeugung des staatlichen Willens dem Monarchen allein zusprechen, steht die überwiegende Mehrzahl auf dem Vereinbarungsstandpunkte." „Nur gering ist die Zahl derer, welche behaupten, daß in der Gesetzgebung eine Vereinbarung zwischen Parlament und Monarch nicht stattfinde, sondern daß die positive, schaffende Tätigkeit dem Monarchen allein zukomme und das Parlament bloß eine hindernde, negative Funktion versehe." Ja, in einer Polemik gegen Mohl, welcher „die herrschende Lehre als Gegnerin des Vereinbarungsstandpunktes hinstellt", also dasselbe behauptet, was auch Verf. auf S. 46 sagte, meint er auf S. 48: „demgegenüber (d. i. Mohl's Behauptung gegenüber) muß wenigstens für die deutsch-konstitutionelle Staatsrechtsdoctrin mit Entschiedenheit behauptet werden, daß die Mehrzahl der ihr zugehörigen Publizisten Anhänger und nicht Gegner des Vereinbarungsstandpunktes sind, also dem Parlamente eine positive, schaffende Tätigkeit zusprechen", mit einem Worte, „daß die herrschende Lehre im Zeichen des Vereinbarungsstandpunktes stehe." Unsern begreiflichen Zweifel aber, welches eigentlich die herrschende Lehre sei, die monarchische oder die Vereinbarungstheorie, behebt sodann Verf. selbst, indem er uns gleich darauf wieder belehrt, daß, „seitdem Laband in so glänzender Weise unternommen hat zu zeigen, wie sich der Vereinbarungsstandpunkt mit der Theorie

von der alleinigen Gesetzgebereigenschaft des Monarchen vollkommen in Einklang bringen lasse, sind die gegen den Vereinbarungsstandpunkt laut gewordenen Stimmen fast ganz verstummt."

Endlich nun gelangen wir zum eigentlichen Gegenstande des Buches, zur „herrschenden Lehre", die der Verf. also definiert: „die Kombination des Vereinbarungsstandpunktes mit der Theorie von der alleinigen Gesetzgeberschaft des Monarchen, namentlich in der epochemachenden Modifikation, die diese Kombination durch Laband erhalten hat, das ist der Inhalt der herrschenden Lehre über die Frage der Erzeugung des staatlichen Gesetzeswillens. Mit dieser herrschenden Lehre haben wir uns .... zu beschäftigen."

Der Gegenstand dieses Buches ist also schließlich und endlich die „epochemachende Modifikation" der Kombination der erwähnten zwei Theorien. Worin besteht nun diese epochemachende Modifikation Laband's? Ich zitiere den Verf.: „Laband hat die herrschende Lehre .... auf einen ganz neuen Boden gestellt. Dies bedeutet ein unvergängliches Verdienst .... Er ist, wie in so vielen andern, so auch in dieser Frage der Vorkämpfer moderner Publizistik" (S. 103).

„Als Anhänger der herrschenden Lehre bekennt sich Laband sowohl zu dem Vereinbarungsstandpunkt als auch zu der Ansicht, daß der Monarch allein der Gesetzgeber ist. In der Art nun, wie er beides mit einander in Einklang zu bringen sucht, liegt das Neue seiner Theorie .... Diese Theorie läßt sich in folgende Sätze kurz zusammenfassen: „der im Gesetz zu Tage tretende Wille ist stets ein Befehl" und dieser „Gesetzesbefehl" wird vom Monarchen allein erteilt. Diese Handlung des Monarchen ist die Sanktion. Sie ist ‚der Kernpunkt des ganzen Gesetzgebungsvorganges.' In ihr ‚kommt der staatliche Herrschaftswille unmittelbar zum Ausdrucke.' Gesetzgeber ist somit der Monarch allein." Das Parlament schafft nur und formuliert den „Gesetzesinhalt", an der Erteilung des „Gesetzbefehles" ist es ganz unbeteiligt (S. 103).

Dieses ist die Theorie Laband's, die der Verf. als „epochemachend", als eine „geniale Tat", als „unvergängliches Verdienst" Laband's und als herrschende Lehre bezeichnet. Er unternimmt es nun diese Lehre zu widerlegen, und, um es hier gleich im Voraus zu sagen, gelingt ihm dies wunderbar [1]). Wie bringt er das zustande, diese epochemachende

---

1) Die einzelnen diese ‚epochemachende" und „geniale" Theorie Laband's stützenden Argumente werden nacheinander als „vollkommen unbrauchbar" (S. 100), als „haltlos" und als eine „gewöhnliche Tautologie" (S. 29), als „unzulässig" (S. 133), als ‚juristisch unhaltbar" (S. 173), als „gänzlich unrichtig" (S. 194) bezeichnet; auf S. 198 erreicht eines dieser Laband'schen Argumente „den Höhepunkt der Merkwürdigkeit", auf S. 199 gelangt Laband zum „widerspruchsvollen Schlußresultat" u. s. f. u s. f. Aus allen diesen Beweisführungen soll sich wohl dem Leser die Überzeugung aufdrängen, daß die Lukas'sche Theorie zum mindesten um eine Stufe „epochemachender" und „genialer" ist als die Laband's. Es ist schon möglich! was so in der Scholastik für „epochemachend" und „genial" gilt.

und geniale Theorie zu widerlegen? Mittelst der juristischen Methode. Verf. ist weit davon entfernt, die Theorie Laband's mittelst Tatsachen aus dem Gebiete der Geschichte, des konkreten Staates und der Politik widerlegen zu wollen; er müßte da sich zum „politischen Denken" erniedrigen, für welches er eine souveräne Verachtung an den Tag legt: „die Laien denken nur politisch" (S. 217), „die Masse denkt nur politisch" (S. 79), meint er, woraus wohl folgt, daß die Priester der Wissenschaft, die Aristokratie des Geistes nur juristisch denken.

Laband wird also mit seinen eigenen Waffen geschlagen. Hatte er den Begriff Gesetzgebung juristisch scharfsinnig gespalten in die Begriffe: Feststellung des Gesetzesinhaltes und Erteilung des Gesetzesbefehles: so spaltet Lukas jeden dieser Begriffe in eine Anzahl noch schärferer Begriffe und gelangt mittelst dieser noch feineren Begriffshaarspalterei zu dem Resultate, daß Laband's Theorie unhaltbar ist, und daß „jede rechtlich relevante Erklärung des Wollens des Gesetzesinhaltes zugleich auch Erteilung des Gesetzesbefehles sei" (S. 113). Damit ist Laband mitsamt seinem Nachzügler Jellinek geschlagen. Das wußten sie nämlich nicht und das beweist ihnen Prof. Lukas.

Wir müssen auf diese juristische Beweisführung und diese Widerlegung der genialen Theorie Laband's etwas näher eingehen, um die juristische Methode näher zu beleuchten.

Diese Methode beruht ja bekanntlich darauf, daß auch in der Welt der Begriffe das physische Gesetz der unendlichen Teilbarkeit gilt, d. h. daß jeder auch noch so haarscharfe Begriff noch immer weiter in eine Anzahl Begriffe gespalten werden kann. Ja! diese unendliche Teilbarkeit geht in der Begriffswelt noch weiter wie in der physischen: denn hier setzt uns die Unmöglichkeit, die physische Teilung vorzunehmen, eine Grenze, und die Physiker müssen bei Atomen stehen bleiben. In der Welt der Begriffe gibt es keine Atome. Mit juristischem Scharfsinn kann auch der haarschärfste Begriff immer noch in ein ganzes Büschel noch haarschärferer Begriffe zerlegt werden.

Wenn Laband glaubte, seine Theorie von der Überlegenheit der Rolle des Monarchen im Gesetzgebungswerke dadurch zu beweisen, daß er den Begriff „Gesetzgebung" in die zwei Begriffe: Feststellung des Gesetzesinhaltes und Erteilung des Gesetzesbefehles spaltete: so widerlegt ihn Lukas, indem er die so gespaltenen Begriffe weiter spaltet und die so erhaltenen neuen Begriffe gegen die Laband'schen ausspielt.

Allerdings haben sich ja dieser angeblich herrschenden Lehre Laband's einige tonangebende Rechtslehrer auch vor Lukas nicht unterwerfen wollen. So hat Gerber ganz richtig bemerkt, daß es ganz unzulässig ist, dem Parlament die Rolle eines Theoretikers zuteilen zu wollen, der nur wissenschaftliche Axiome aufstellt, und daß doch offenbar das Parlament, indem es den Gesetzesinhalt feststellt, damit auch bekundet,

daß es demselben bindende Kraft zugeteilt haben wolle, und was dergleichen richtige Einwendungen gegen die Laband'sche Theorie noch mehr sind; doch anerkennt Prof. Lukas nur das Jellinek'sche Argument, daß doch das Parlament, indem es den Gesetzesinhalt feststellt, seine Zustimmung zur Erlassung des Gesetzesbefehles gibt, und vice versa bezüglich des Monarchen, als einen „gewichtigen Fortschritt" der Laband-schen Theorie (S. 109), und es ist eigentlich diese vereinigte Laband-Jellinek'sche Theorie, welche er endlich und schließlich zum Gegenstand seiner Kritik macht. Verf. findet, daß diese Laband-Jellinek'sche Theorie auf der Voraussetzung beruht, als ob die Erklärung des Wollens des Gesetzesinhaltes und Erteilung des Gesetzesbefehles zweierlei Handlungen wären. Verf. weist nun mittelst der juristischen Methode nach, daß diese Voraussetzung falsch, daß vielmehr „jede rechtlich relevante Erklärung des Wollens des Gesetzesinhaltes" zugleich „Erteilung des Gesetzesbefehles ist." Damit ist nun die epochemachende und geniale Theorie Laband's ins Wasser gefallen, „denn, meint der Verf., „Erklärung des Wollens des Gesetzesinhaltes" und „Erteilung des Gesetzesbefehles" sind synonyme Ausdrücke zur Bezeichnung ein und derselben Handlung (S. 121). Die geniale Begriffsspalterei Laband's war also pro nihilo, und die „Epoche", die er damit eröffnete, hatte kurze Beine; sie dauerte nur bis zum Auftreten des Prof. Lukas, auf den nun billigerweise „das unvergängliche Verdienst" Laband's übergeht. — Fragen wir nun aber, auf welche Weise Lukas es bewiesen hat, daß „rechtlich-relevante Erklärung des Wollens des Gesetzesinhaltes" und „Erteilung des Gesetzesbefehles" synonyme Ausdrücke zur Bezeichnung ein und derselben Handlung seien, so sehen wir, daß er dieses Kunststück zu Wege gebracht hat auf dieselbe scholastische Weise, auf welcher auch Laband bewiesen hat, daß Gesetzgebung nicht Gesetzgebung sei, sondern zwei verschiedene Begriffe, Feststellung des Gesetzesinhaltes und Erteilung des Befehles, beinhalte. Es ist ein und dieselbe Begriffsspalterei und Begriffsspielerei, mit der man alles Mögliche beweisen und alles Mögliche widerlegen kann — allerdings nur in der Sphäre formal-juristischer Konstruktionen und Fiktionen, wobei jede Prüfung auf ihre Wahrheit und Wirklichkeit damit abgewiesen wird, daß die „Juristen" im Staatsrecht behaupten, es handle sich ihnen gar nicht um Politik und tatsächliche Verhältnisse, sondern um Juristerei!

Wenn z. B. Lukas mittelst der juristischen Methode nachgewiesen hat, „daß Parlament und Monarch in der Erzeugung des staatlichen Gesetzeswillens einander juristisch vollkommen koordiniert sind", was die Quintessenz seiner Ausführungen ist, und ihn da plötzlich die Furcht beschleicht, daß er dadurch vielleicht einen Monarchisten strengster Observanz in Todesangst versetze: daß irgend ein Altkonservativer dabei

in Ohnmacht falle: da beeilt er sich, die erschreckten Monarchisten und Konservativen zu beruhigen und ruft ihnen zu: „Man darf nur nicht den juristischen mit dem Geschichtsstandpunkt verwechseln und meinen, daß die juristische Koordination auch die politische Koordination von Parlament und Monarch .... bedeute. Zur Volkssouveränetät hat es noch immer weite Wege! Juristische Koordination von Parlament und Monarch und politische Überlegenheit des Monarchen sind Dinge, die mit einander sehr wohl verträglich sind.“ Der Verf. ist so menschenfreundlich und beruhigt erschreckte Gemüter. Man könnte aber doch fragen cui bono? wozu taugen dann diese gegenseitigen juristischen Konstruktionen, wozu wird auf diesem juristischen Fechtboden die Allmacht des Parlaments durch Laband gestürzt und durch Lukas wieder aufgerichtet, die Überlegenheit des Monarchen durch Laband erhöht und durch Lukas herabgedrückt, wenn das alles mit der Wirklichkeit in gar keinem Konnex ist? Wozu diese Tourniere mit papierenen Waffen, diese „epochemachenden und genialen Taten“, mit denen man „unvergängliche Verdienste“ einheimst, wenn das Ganze nur ein Kasperltheater ist?

Man könnte glauben, daß es die Begeisterung für das gesetzte Recht ist, welche die juristische Staatsrechtslehre zu der Verteidigung quand même des geschriebenen Gesetzes drängt. Tatsächlich läßt sich ja ein solcher Standpunkt leicht denken und wird auch häufig in ehrenwertester Überzeugung eingenommen. Diese Juristen im Staatsrecht rufen uns mit dem Brustton der Überzeugung zu: fiat justitia, pereat mundus und perhorrescieren den entgegengesetzten Standpunkt der Opportunitätspolitiker, die den allerdings biegsamen Grundsatz befolgen: salus publica suprema lex. Aber diese Sorte von Juristen wird doch offenbar den allergrößten Respekt haben vor dem klaren Sinn und Wortlaut des Gesetzes; diese Juristen werden den alten Aristotelischen Grundsatz hochhalten: „Das Gesetz herrsche“ und an dem Gesetze keine willkürlichen künstlichen Umdeutungen vornehmen? Sie können in der Auffassung des Gesetzes pedantisch sein: aber eine gewisse Berechtigung wird man ihnen nicht absprechen können. Gehört Lukas zu dieser Sorte Juristen? Keineswegs; er ist nicht so pedantisch. Ein Fanatiker des Gesetzes ist er nicht. „Jedes Gesetz“, sagt er (S. 73), „und nicht in letzter Linie die Verfassungsgesetze enthalten nämlich Sätze, die lediglich theoretischer Natur sind und ob ihres doktrinären Inhaltes der wissenschaftlichen Beurteilung unterliegen, also wahr, aber ebensogut auch falsch sein können.“ Nach diesem Grundsatze geht er auch vor in seinen juristischen Konstruktionen. Paßt ihm der Gesetzestext in seine juristische Konstruktion, dann ist er richtig: paßt er ihm nicht, da macht er nicht viel Federlesens mit so einem Gesetzestext. Auch juristische Geschicklichkeit ist keine Hexerei; im Gesetzestext

steckt doch ein Begriff, den Begriff kann man ja leicht spalten, die gespaltenen Begriffe werden gegeneinander ausgespielt, die können sich gegenseitig aufheben, einander widerlegen u. dgl.: kurz eins, zwei, drei und der Gesetzestext ist falsch und die juristisch-formale Konstruktion triumphiert.

Diesen Vorgang illustriert genügend folgende Episode aus dem kritischen Kampf des Verf. gegen Laband. Letzterer stützt sich bei seiner Unterscheidung zwischen der Feststellung des Gesetzesinhaltes durch das Parlament und der Erteilung des Gesetzesbefehles durch den Monarchen einfach auf den Wortlaut des Gesetzes. Die Eingangsformel der Gesetze enthält überall ziemlich gleichmäßig den vom Monarchen jedesmal ausgesprochenen Satz: „Ich verordne." Laband stellt sich auf den festen Boden dieses Gesetzestextes, ruft seinen Gegnern zu: „das Wort, sie sollen lassen stahn." Der Monarch verordnet, wenn er es unterläßt, gibt es kein Gesetz, daher ist nur der Monarch der Erteiler des Gesetzesbefehles. Dieses Pochen auf den Gesetzestext paßt hier aber unserem Verf. nicht in seinen Kram. Er ist nicht in Verlegenheit. „Bei näherer Betrachtung der Sachlage", sagt er (S. 205), „zerfließt aber auch dieses Argument in ein Nichts." Diese „nähere Betrachtung" wird nach der uns schon bekannten juristischen Methode vorgenommen, und das gewünschte Resultat bleibt nicht aus; es lautet: „Die Eingangsformel zu den Gesetzen ist also sowohl in der Monarchie wie im deutschen Reiche juristisch unrichtig stilisiert" (S. 216). Und zwar ist dieser Satz: „ich verordne" zur Hälfte richtig und zur Hälfte falsch. Das „ich" ist richtig, aber das „verordne" ist falsch. Nach der juristischen Korrektur des Verf. sollte der Satz lauten: „Das Parlament und ich Monarch ordnen gemeinschaftlich an wie folgt." Wie kommt das nun, daß in so vielen deutschen Staaten und im Kaisertum Deutschland diese Eingangsformel „juristisch unrichtig stilisiert" wurde?

Geschah das aus Irrtum, aus Unkenntnis, aus dem Grunde, daß es in deutschen Landen bisher an scharfsinnigen Juristen gemangelt hat? Keineswegs! Diese unrichtige Stilisierung ist mit bösem Vorsatz, also dolos und hinterlistig dieser Eingangsformel gegeben worden, belehrt uns Prof. Lukas.

„Die Ursache", sagt er, „weshalb man die Eingangsformel so gern juristisch inkorrekt abfaßt, liegt in politischen Rücksichten. Es mag juristisch korrekter sein, wenn Monarch und Parlament in der Eingangsformel befehlend auftreten, aber die politische Überlegenheit des deutschen Monarchen gegenüber dem Parlament führt dazu, in der Eingangsformel auf Kosten der juristischen Korrektheit den Monarchen allein als den Befehlenden auftreten zu lassen. Auf diese Weise wird dem nur politisch denkenden Laien die politische Tatsache vor Augen geführt, daß die politische Machtfülle im Staate in den Händen des

Monarchen ruht ....“ Mit anderen Worten: diese Eingangsformel der deutschen Gesetze enthält einen bewußten Schwindel, mittelst dessen dem dummen, „nur politisch denkenden Laien“ Sand in die Augen gestreut wird, denn „das wahre juristische Verhältnis“, wenn es „zum schärfsten Ausdruck gebracht“ werden sollte (S. 216), müßte lauten: „Das Parlament und ich Monarch ordnen gemeinschaftlich an.“

Wir sehen also, daß der Verf., wie er einerseits erklärt, um die Politik sich nicht zu kümmern, und den politischen Tatsachen scheinbar nicht gestattet, ihm die Kreise seiner juristischen Konstruktionen zu stören: anderseits sich gar keine Skrupel macht, Gesetzestexte, die ihm in diese seine juristischen Konstruktionen nicht hineinpassen, als Falsifikate zu erklären, welche vorsätzlich und hinterlistig das wahre juristische Verhältnis falsch darstellen, um die dumme „nur politisch denkende Masse“ zu täuschen.

Welches sind nun die Erkenntnisquellen des Verf., wenn es weder die Tatsachen der Politik noch auch das Gesetz ist? Er läßt uns über seine Meinung in dieser Hinsicht nicht im Zweifel. Auf S. 175 geht er daran, das wichtigste von ihm in diesen Arbeiten bekämpfte Argument, daß „dem Monarchen allein die Disposition über den Gesetzesbefehl zukomme“, „auf seine Stichhältigkeit zu prüfen.“ Was tut er zu diesem Zwecke? Da er sich um die Tatsachen der Politik nicht kümmert, das Gesetz höchst unzuverlässig ist, da es doch auch falsch sein kann, so nimmt er seine Zuflucht zur „allgemeinen Rechtslehre“ als der sichersten Quelle der Erkenntnis der Wahrheit.

„Wenn wir dieses Argument (das Laband'sche) auf seine Stichhältigkeit prüfen wollen, müssen wir uns über das Wesen der rechtlichen Willensäußerung im klaren sein. Damit betreten wir nicht etwa den Boden des Privatrechtes, sondern den der allgemeinen Rechtslehre, d. i. eines Gebietes, welches dem Privat- und öffentlichen Rechte gemeinsam ist. Ich betone dies deshalb, um von vorne herein dem so beliebten Vorwurfe privatrechtlicher Analogie zu begegnen. Die Zeit ist hoffentlich für immer vorbei, in welcher das Gebiet der allgemeinen Rechtslehre als Domäne des Privatrechtes von den einen in Anspruch genommen, von den andern respektiert wurde“ (S. 175).

Jetzt wissen wir, aus welcher Quelle Verf. seine Erkenntnis geschöpft haben will, die es ihm ermöglicht, sich hoch über Gesetz und Politik zu stellen und über das eine wie die andere zu Gericht zu sitzen. Was ist nun diese „allgemeine Rechtslehre?, welche dem Privatwie dem öffentlichen Rechte gemeinsam sein soll, wie uns der Verf. belehrt? Eine solche allgemeine Rechtslehre ist vorderhand noch nicht geschrieben: in der Literatur existiert sie nicht. Wenn wir in der Literatur nach Werken suchen, welche diese allgemeinen, angeblich dem Privat- und öffentlichen Recht gemeinsamen Grundsätze enthalten sollen,

so stoßen wir nur auf das weiland „Naturrecht“, das man in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts als „Rechtsphilosophie“ zu bezeichnen pflegte. Diese „allgemeine Rechtslehre“, an die der Verf. nach dem jüngsten Vorgange Jellinek's appelliert, ist offenbar ein verschämtes Naturrecht, das sich mit dem richtigen Namen nicht mehr hervorwagt, auch die zweite fallite Firma „Rechtsphilosophie“ nicht mehr tragen will und nun sich als künftige „allgemeine Rechtslehre — gemeinsam für Privat- und öffentliches Recht“ ankündigt.

Selbstverständlich gelten von einer solchen „Allgemeinen Rechtslehre“ alle die längst rechtskräftigen Verdammungsurteile, welche dem „Naturrecht“ den Lebensfaden abschnitten. Übrigens finden sich diese Urteile bei Lukas reproduziert Er sagt ganz richtig von der Methode der Naturrechtslehrer, daß sie darin besteht, „mit naturrechtlicher Willkür irgend einen unbewiesenen Satz als Prämisse aufzustellen und das erwünschte Resultat mit dem Schein logischer Konsequenz und Korrektheit zu umgeben“ (S. 71) Das ist schon lange allgemein bekannt. In genau derselben Weise ist die naturrechtliche Methode in meinem „Allgemeinen Staatsrecht“ (2. Aufl. Innsbruck 1897, S. 359 ff.) charakterisiert.

Aber wessen sich Prof. Lukas nicht bewußt ist, das ist, daß er genau so vorgeht, nur daß er statt eines naturrechtlichen Satzes eine willkürliche Deutung eines Wortes an die Spitze stellt, einen angeblich aus dieser „allgemeinen Rechtslehre“ geschöpften Begriff, und aus demselben sodann alles das ableitet, was er zuerst in den Begriff hineinlegt, um sodann nach geschehener Ableitung triumphierend auszurufen: quod erat demonstrandum.

Das ist genau die Methode der Naturrechtslehrer.

Wessen sich aber Prof. Lukas noch viel weniger bewust ist, das ist, daß, genau sowie bei den Naturrechtslehrern diese Methode nichts anderes ist als ein bequemes Mittel, einer politschen Tendenz einen versteckten Ausdruck zu geben.

Allerdings verwahrt sich Lukas immer und immer wieder gegen jede politische Tendenz und tadelt lebhaft alle diejenigen, welche in ihren staatsrechtlichen Schriften sich solche zu Schulden kommen lassen. Er klagt die Schriftsteller der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und bis auf Laband der politischen Tendenz an. „Aber selbst, wenn wir von all den Schriftstellern, welche die ganze Verfassungsfrage a priori nur vom politischen Standpunkt aus betrachten, absehen und jene ins Auge fassen, welche angeben, in erster Linie staatsrechtliche Erörterungen zu bieten, können wir uns doch nicht verhehlen, daß auch diese Vertreter der Literatur am Kampfe der Parteien sich beteiligen, und daß in ihren Schriften die politische Tendenz den juristischen Gesichtspunkt vielfach sogar überwiegt. Der naturrechtliche Weizen, welcher überall dort prächtig gedeiht, wo es gilt, politische Forde-

rungen in juristisches Gewand zu hüllen, schießt auch hier üppig in die Halme" (S. 55).

Ob einer solchen politischen Tendenz wird Grotefend schroff abgekanzelt. Grotefend behauptet an einer Stelle seines deutschen Staatsrechtes, daß nur „das Staatsoberhaupt den Willen des Staates ausspricht." Da der Verf. findet, daß diese Behauptung Grotefends im Widerspruch ist mit der von demselben Staatsrechtslehrer an einer früheren Stelle geäußerten Ansicht, daß „die Entschließungen sowohl des Souveräns und des Landtags, als auch jeder der beiden Kammern dieses letzteren sich hinsichtlich der staatsrechtlichen Bedeutung völlig gleichstehen", so läßt er gegen ihn folgende Apostrophe los: „Hier wird einfach der Mantel nach dem Winde gedreht; je nach dem Kapitel, das gerade in Erörterung steht, fällt die Antwort auf die wichtigsten und einschneidendsten Fragen des Staatsrechtes, so oder so aus. Die Tendenz dieser Methode liegt auf der Hand. Für ‚Juristen' solcher Art taucht, wenn sie die rechtliche Stellung des Monarchen zu erörtern haben, eine ganz neue „Rechts"-Welt auf. Und das nennt sich Wissenschaft!"

Wir sehen also, daß der Verf., wo immer nur er unter dem Deckmantel juristischer Konstruktionen eine politische Tendenz wittert, sich aufs hohe Roß pathetischer Entrüstung schwingt und den unglückseligen Staatsrechtler, der einer politischen Tendenz sich schuldig gemacht hat, unbarmherzig niederreitet. Und doch genau ein solcher Staatsrechtler, der unter dem Deckmantel formal-juristischer Konstruktionen nur eine politische Tendenz — allerdings eine fortschrittliche — verfolgt, ist der Verf. selbst. Das nachzuweisen ist nicht schwer.

Daß die Konstruktion Laband's, mittelst welcher er den Begriff Gesetzgebung in Feststellung des Gesetzesinhaltes und Erteilung des Befehles spaltet, letztere dem Monarchen allein zuspricht und somit dessen souveräne und ausschlaggebende Rolle in der Gesetzgebung, dessen alleinige Erzeugung des „Gesetzeswillens" demonstriert, nichts anderes ist als eine politisch-tendenziöse Verteidigung des Satzes „voluntas regis suprema lex", liegt auf der Hand. Gegenüber dieser juristischen Konstruktion ist nun Prof. Lukas bestrebt, das Umgekehrte zu beweisen, daß in der Feststellung des Gesetzesinhaltes bereits der Gesetzesbefehl inbegriffen ist. Er sagt S. 113: „Sollte es uns gelingen festzustellen, daß jede rechtlich relevante Erklärung des Wollens des Gesetzesinhaltes zugleich auch Erteilung des Gesetzesbefehles .... sei", dann wäre seine Aufgabe erfüllt Damit kündigt er ja deutlich die eigentliche Aufgabe an, die er sich setzt, nämlich die monarchisch-tendenziöse Konstruktion Laband's durch eine parlamentarisch-tendenziöse Konstruktion zu ersetzen. Allerdings gibt er sich den Anschein, als ob ihm alle und jede politische Tendenz fernliege, und als ob er lediglich

juristische Konstruktionen baue und somit reinste „Wissenschaft" treibe. Das ist aber nicht der Fall; denn wo ihm juristische Argumente ausgehen, gebraucht er gelegentlich ein rein politisches Argument und zwar den Hinweis auf den Absolutismus als entschiedene Unzulässigkeit.

Das geschieht auf S. 66. Er bekämpft da „die angebliche Tatsache", daß nach deutsch-konstitutionellem Staatsrechte, gemäß dem in der deutschen Monarchie herrschenden konstitutionellen Prinzip der Monarch allein Träger der Staatsgewalt sei. Da nun dieser Ausdruck, meint der Verf., nichts anderes bedeuten könne, als daß der Monarch alle Rechte der Staatsgewalt als eigene Rechte inne habe, so sei „eine solche Auffassung mit der juristischen Persönlichkeit des Staates unvereinbar", da doch der Monarch nur „Organträger" dieser juristischen Person sei, als solcher aber nur f r e m d e und nicht eigene Rechte ausübe. D a s aber sei doch aus dem Grunde unbestritten, denn „geschähe dies nicht, so wäre damit die Identität der Person des Staates mit der Person des Monarchen, also der rechtlich schrankenlose Absolutismus, die patrimoniale Staatsauffassung gegeben." Hier spielt der Verf. das Argument, „das wäre ja der reine Absolutismus", als einen Trumpf aus gegenüber der gegnerischen Auffassung. Nun ist das aber offenbar kein juristisches Argument, sondern ein rein politisches, das nur im Lager der Liberalen als Trumpf gilt, denn dem Absolutisten gegenüber ist das kein Trumpf. Der Absolutist erschrickt ja vor diesem Argument nicht und antwortet ruhig: das tut ja nichts zur Sache! Der schrankenlose Absolutismus ist ja ohnehin die beste Staatsform! Ganz unbewußt bedient sich da nun der Verf. eines rein politischen Arguments, trotzdem er einige Seiten weiter (S. 80) darauf hinweist, „wie notwendig es ist, gerade im Gebiete des Staatsrechtes das juristische von dem politischen Gebiete auseinander zu halten, will man sich vor Irrtümern und Trugschlüssen bewahren." Nun! die Warnung, die er Anderen predigt, hat er selbst, wie gezeigt, außer Acht gelassen, weil er sich seiner politischen Befangenheit gar nicht bewußt ist. Charakteristisch dafür ist noch folgender Umstand. Auf S. 55 spricht der Verf. über den Zusammenhang der staatsrechtlichen Konstruktionen mit der politischen Tendenz der Staatsrechtslehrer einen ganz richtigen Gedanken aus. Er schreibt: „Ja sogar in die Darstellungen des positiven deutschen Staatsrechtes versteht man das Naturrecht einzuschmuggeln. Man setzt irgend einen mit naturrechtlicher Willkür gewählten „Rechtsatz" an die Spitze seiner Deduktion und ist dann leicht in der Lage, daraus alle möglichen angenehmen Dinge abzuleiten und als de lege lata begründet hinzustellen."

Dieser Satz ist fast wörtlich meinem „Allgemeinen Staatsrecht" (2. Aufl. 1897, S. 239) entnommen, wie das aus folgender Nebeneinanderstellung ersichtlich ist. Daselbst wird in dem § 119 „Subjektive Staats-

konstruktionen" auf den „eigentümlichen Denkprozeß" aufmerksam gemacht, der es mit sich bringt, daß die verschiedenen Repräsentanten der doktrinären Staatslehre mittelst scheinbar logischer Deduktionen aus einem aprioristischen Grundsatze oder Begriffe immer dahin gelangen, wo sie eben vermöge ihrer Parteistellung sich befinden. Dieser Satz wird an Rousseau, Bluntschli, Mohl und Holtzendorf exemplifiziert, worauf es heißt:

| Bei Gumplowicz (1877 u. 1897). | Bei Lukas (1901). |
| --- | --- |
| „Es geht eben nichts über die deduktive Methode in der Staatslehre. Man nimmt den Vordersatz am liebsten aus einer Sphäre, von der Niemand etwas wissen kann und braucht ihn dann auch nicht zu beweisen." Nach einigen Beispielen solcher Prämissen heißt es: „das sind lauter Musterprämissen für beliebige Deduktionen." „Die Staatsrechtslehrer .... beweisen immer, indem sie sich ihre Ausgangspunkte ganz willkürlich wählen, dasjenige was ihnen in den Kram paßt." An einer späteren Stelle desselben Buches wird derselbe psychologische Prozeß an den Naturrechtslehrern Trendelenburg, Ahrens, Röder etc. nachgewiesen. Es wird ihnen vorgeworfen, daß sie aus willkürlich vorangestellten Prämissen allerhand „schöne Sächelchen" ableiten [1]). | „Man setzt irgend einen mit naturrechtlicher Willkür gewählten Rechtssatz an die Spitze seiner Deduktion und ist dann leicht in der Lage, daraus alle möglichen angenehmen Dinge abzuleiten ......" |

Diesen Gedanken nun halte ich selbstverständlich für richtig. Leider hat Prof. Lukas ihn nicht ganz verstanden. Denn ich habe offenbar diesen Gedanken als den Ausdruck eines allgemeinen psychologischen Gesetzes geäußert und sage ausdrücklich, daß ich auf einen „eigentümlichen Denkprozeß" aufmerksam mache, durch den „die verschiedenen Repräsentanten der doktrinären Staatslehre mittelst scheinbar logischer Deduktion aus einem aprioristischen Grundsatze oder Begriffe immer dahin

1) Diese letzteren Worte stehen in der 1. Aufl. meines „Allgemeinen Staatsrechts", die unter dem Titel: „Philosophisches Staatsrecht" 1877 erschien (S. 122), in der 2. Aufl. 1897 sind sie weggelassen.

gelangen, wo sie eben vermöge ihrer Parteistellung sich befinden. Dieser Gedanke findet sich in der staatswissenschaftlichen Literatur meines Wissens nirgends ausgesprochen; zur kritischen Würdigung der staatsrechtlichen Literatur ist er von Bedeutung. Nun hat Lukas genau diesen Gedanken fast wörtlich wiederholt (S. 55), jedoch denselben nur gegen die Naturrechtslehrer, wie z. B. Rotteck angewendet. Da hat er mich falsch verstanden. Ich habe diesen Satz ganz allgemein, als von den „verschiedenen Repräsentanten der doktrinären Staatslehre" geltend, hingestellt, und es wird mir leicht sein, zu beweisen, daß diesem verhängnisvollen psychologischen Gesetze auch Prof. Lukas zum Opfer gefallen ist. Prof. Lukas sagt uns gleich in der Vorrede, daß er in dieser seiner Erstlingsschrift „gewissermaßen ein Glaubensbekenntnis über einzelne elementare Fragen" ablegen will. Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß es vorzugsweise die elementare Frage des Verhältnisses des Parlaments zum Monarchen ist, über die er uns sein „Glaubensbekenntnis" ablegen will. Fragen wir uns nun, welchen Glaubens ist Prof. Lukas in dieser elementaren von ihm behandelten Frage?

Es gibt über diese Frage zwei Glaubensbekenntnisse, ein monarchisches und ein parlamentarisches. Die einen glauben an das Seligwerden durch das monarchische Prinzip, die anderen an das Seligwerden durch das parlamentarische Prinzip. Daß Prof. Lukas dieses letzteren Glaubens ist, kann nach dem Inhalt seines Buches nicht zweifelhaft sein. Daraus soll ihm ja kein Vorwurf gemacht werden. Über Glaubenssachen gibt es keine wissenschaftliche Diskussion. Wissenschaftlich läßt sich darüber nichts apodiktisch aussagen. Nun ist es aber ein merkwürdiger Zufall, daß Prof. Lukas streng logisch aus den von ihm aufgestellten begrifflichen Prämissen, wie wir gesehen haben, immer zum parlamentarischen Prinzip als dem allein richtigen und wahren gelangt. Dieses angeblich streng wissenschaftlich deduzierte Resultat stimmt also mit seinem parlamentarischen Glauben. Ist das wirklich nur ein Zufall? Durchaus nicht! Es ist das einfach eine der unzähligen Äußerungen jenes allgemeinen psychologischen Gesetzes, welches ich in meinem „Allgemeinen Staatsrecht" formuliert habe, welches Prof. Lukas auf S. 55, ohne es ganz zu verstehen, gegen die Naturrechtslehrer ausschrotet, dessen allgewaltiger Wirksamkeit er aber ganz unbewußt und mit einer gewissen Naivetät anheimgefallen ist. Das soll ihm aber keineswegs übel genommen werden, denn das passierte vor ihm sehr bedeutenden Staatsrechtslehrern. Da er aber einmal dieses psychologische Gesetz aus meinem „Allgemeinen Staatsrecht" kennen lernte, hätte er diese Kenntnis mehr beherzigen und zur genaueren Selbsterkenntnis und Selbstkritik verwenden sollen. Statt dessen aber verfällt er in den Fehler zahlreicher Vorgänger, die er kritisiert, und stellt, seinem parlamentarischen Glauben instinktiv folgend, willkür-

liche begriffliche Prämissen auf, um ganz auf diese Weise, die er an den Naturrechtslehrern tadelt, aus diesen willkürlichen begrifflichen Prämissen, anscheinend streng juristisch argumentierend, dahin zu gelangen, wo er kraft seines „Glaubens" sich befindet — zum parlamentarischen Prinzip. Dieses Prinzip ist ja gewiß fortschrittlich, aber die auch von Prof. Lukas gebrandmarkte doktrinär-scholastische Methode wird deswegen um kein Haar wissenschaftlicher, daß sie zur Verteidigung eines fortschrittlichen Prinzips verwendet wird. Was wir aber angesichts dieser Methode zu denken haben von dem Hohn und Spott, mit dem der Verf. alle diejenigen Staatsrechtslehrer überschüttet, welche „politisch denken", wie die „Masse", welche „politische und juristische Gesichtspunkte verquicken" (S. 76), während doch sein Buch nichts anderes ist, als eine durch und durch politische Verteidigungsschrift des parlamentarischen Prinzips — allerdings im Gewand der scholastisch-juristischen Methode? — Kann es eine naivere Selbsttäuschung geben?

Und diese Selbsttäuschung ist sehr lehrreich, denn sie zeigt, was wir auch von den scharfsinnigsten juristischen Konstruktionen auf dem Gebiet der Staatswissenschaft zu halten haben. Sie sind immer und überall nichts anderes als advokatisch-spitzfindige Verteidigung des eigenen subjektiven Standpunktes, der nur scheinbar durch juristische Gründe, tatsächlich durch ganz andere psychologische, politische und soziale Momente herbeigeführt wird.

Welchen Wert haben aber solche juristische Konstruktionen für die Staatswissenschaft? Gar keinen. Auf dem Gebiet des Privatrechts, in Anwendung auf Rechtsinstitute mag sich diese juristische Methode bewähren. Der Staat aber ist kein Rechtsinstitut; über die Tatsachen des Staates kann man sich mittelst der juristischen Methode keinerlei Aufklärung verschaffen. Auf dem Gebiete der Staatswissenschaft muß die juristische Methode notwendigerweise in Spiegelfechterei ausarten. Eine solche Frage: wo der „Gesetzeswille" im Staate steckt, „im Monarchen oder im Parlament" kann mit den Mitteln der juristischen Methode nicht gelöst werden. Wenn eine solche Frage überhaupt berechtigt ist, dann könnte sie nur mittelst historisch-politischer Erwägungen für jeden einzelnen Fall in jedem einzelnen Staate beantwortet werden. Darauf eine allgemeine, mittelst formal-juristischer Konstruktionen gewonnene Antwort geben zu wollen, ist vergebene Mühe. Der juristischen Spekulation entzieht sich diese Frage ganz und gar. Als juristisches Problem formuliert, erinnert sie an die Frage, ob die Kuh im Stalle angebunden sei an den Strick oder der Strick an die Kuh?

Die juristische Methode hat ein dankbares und weites Feld für ihre Betätigung: das Rechtsgebiet. Hic Rhodus hic salta. Das Wesen des Staates, die Interessen des Staates, der angebliche „Wille" des Staates als Persönlichkeit oder Einheit (wenn es überhaupt einen solchen

einheitlichen Willen gibt) sind Probleme, die jenseits aller juristischen Erkenntnis liegen. Hier ist die Staatswissenschaft berechtigt, der Juristerei ein „ne sutor ultra crepidam“ zuzurufen.

* * *

Daß aber die juristische Methode auch bei weniger politischen Stoffen zu keinerlei wissenschaftlichen Resultaten gelangt und nur auf Abwege wertloser scholastischer Distinktionen führt, wollen wir an dem zweiten Buche desselben Verf. nachweisen. Der Titel desselben lautet: „Über die Gesetzespublikation in Österreich und dem deutschen Reiche“ (1903).

Die Grundidee dieses Buches, um derentwillen der Verf. riesiges Gesetzesmaterial anhäuft und „rechtshistorische“ Studien macht, um ihre Entwicklung nachzuweisen, — diese Grundidee ist eine juristische Haarspalterei. Der Verf. unterscheidet und glaubt damit eine epochemachende Erfindung gemacht zu haben, eine formelle und materielle Gesetzespublikation.

Man höre, worauf er diesen Unterschied begründet: „Wenn wir, sagt er, „die rechtlich relevanten Publikationen ins Auge fassen, ist die erste Frage, die wir uns vorzulegen haben, die nach den Publikationsmitteln. Je nach der Publikationstechnik weist die rechtlich relevante Gesetzespublikation zwei Typen auf. Die Staatsgewalt kann nämlich bei Vornahme der rechtlich relevanten Publikation einen zweifachen Weg einschlagen. Sie kann es in die Hand nehmen, daß die Gesetze im wahren Sinne des Wortes ‚bekannt‘ gemacht werden, d. h. die Rechtsordnung selbst kann jene Maßregeln treffen, welche direkt die große Masse der Bevölkerung von dem Inhalte des Gesetzes in Kenntnis setzen. Solche Maßregeln sind: öffentlicher Anschlag, öffentliches Verlesen von den Kanzeln etc. Ich nenne diese Art der Publikation die materielle. Im Gegensatze hiezu kann sich aber die Rechtsordnung auch damit begnügen, daß sie einen bestimmten formellen Akt vollzieht, welcher für eine direkte Verbreitung der Gesetzeskenntnis nicht sonderlich geeignet ist, sondern nur die Möglichkeit gewährt, daß sich ihr die tatsächliche Verbreitung der Gesetzeskenntnis anschließt. Ich nenne diese Art der Publikation die formelle Publikation“ (S. 8).

Die Nichtigkeit dieser ganzen Unterscheidung brauche ich nicht zu widerlegen, dies tut der Verfasser selbst, denn in einem der folgenden Absätze auf derselben Seite schreibt er: „Allerdings ist schließlich und endlich auch jede materielle Publikation zugleich eine formelle ..... Umgekehrt ist im Grunde genommen jede formelle Publikation zugleich eine materille“ (S. 8).

Trotz alledem erklärt er an diesem Gegensatze zwischen materieller und formeller Publikation festhalten zu wollen — (denn sonst könnte er doch kein Buch darüber schreiben) — und verfolgt diesen — nicht vorhandenen — Gegensatz durch die ganze Weltgeschichte und alle nur möglichen Rechtsquellen und Kundmachungsgesetze hindurch, wodurch ein dickes Buch herauskommt, aber nichts mehr! Denn ein wissenschaftliches Resultat kann doch da nicht herauskommen.

Nun kann ja auch eine verfehlte Idee konsequent durchgeführt werden.

Leider sehen wir auch in der Durchführung dieser verfehlten Idee, trotz der juristischen Methode keine Konsequenz: der Verfasser bewegt sich vielmehr in lauter Widersprüchen. So wie er den mit großem Applomb aufgestellten Unterschied selbst negiert, so verfährt er auch mit allen Nebenmerkmalen dieses nicht existierenden Unterschiedes. So meint er z. B.: „Diese Unterscheidung zwischen materiellen und formellen Publikationen ist nicht juristischer, sondern rein technischer Natur" (S. 9).

Darnach sollte man glauben, daß über eine Unterscheidung „rein technischer Natur", keine staatsrechtliche Abhandlung geschrieben werden solle? Das wäre ja richtig! Denn ebenso kann man z. B. über den Unterschied von Bezirks-, Gemeinde-, Landes- oder Reichsstraßen; der ein staats- und verwaltungsrechtlicher ist, eine staatsrechtliche Abhandlung schreiben; dagegen ist der Unterschied zwischen gepflasterten, geschotterten oder makadamisierten Straßen ein rein technischer, worüber nicht Staatsrechtslehrer, sondern Ingenieure schreiben. Nun ist es ganz richtig, was Prof. Lukas sagt, daß obiger Unterschied nicht juristischer, sondern rein technischer Natur ist. Wenn er aber an diesem Ausspruch festhielte, könnte er keine staatsrechtliche, sondern müßte eine rein technische Abhandlung über die verschiedenen Mittel der Publikation, als da sind: öffentliche Anschläge, Austrommelei, Amtszeitungen, Gesetzblattversendung oder Kolportage, und welches dieser Mittel das wirksamste ist, schreiben. Da Prof. Lukas aber Staatsrechtler ist und keine technische Abhandlung schreiben will, so läßt er seinem obigen richtigen Ausspruch, daß dieser Unterschied der Publikation ein rein technischer ist, gleich wieder den Vorbehalt folgen, daß „dennoch diese nach technischen Gesichtspunkten vorgenommene Einteilung für den Juristen von höchster Bedeutung ist." Warum? Das erklärt er uns ganz ungenügend, indem er sagt: „Denn die ganze Geschichte der rechtlich relevanten Publikationen besteht eigentlich nur aus einem fortwährenden Wechsel zwischen formellem und materiellem Publikationsprinzip" (S. 9). Folgt aus einem solchen Wechsel rein technischer Unterschiede die juristische Bedeutung desselben? Das ist, als ob bei dem angezogenen Beispiel der verschiedenen Kunststraßen Jemand sagen wollte: der Unterschied

zwischen gepflasterten, geschotterten und makadamisierten Straßen, obwohl rein technisch, ist für den Juristen von höchster Bedeutung, denn die Geschichte des Straßenwesens ist ein fortwährender Wechsel dieser Unterschiede. Ja! begründet denn der Wechsel technischer Unterschiede deren juristische Bedeutung? Wo ist da die Logik? — Doch folgen wir weiter dieser juristischen Methode.

Auf S. 8 stellt der Verf. den materiellen Publikationen, als da sind: öffentlicher Anschlag, öffentliches Verlesen des Gesetzestextes, Verlesen von Kanzeln, die formelle entgegen, die darin besteht, daß „die Rechtsordnung sich damit begnügt, einen bestimmten formellen Akt zu vollziehen, welcher für eine direkte Verbreitung der Gesetzeskenntnis nicht sonderlich geeignet ist, sondern nur die Möglichkeit gewährt, daß sich ihr die tatsächliche Verbreitung der Gesetzeskenntnis anschließt." Dabei denken wir selbstverständlich gleich an eine bloße Veröffentlichung des Gesetzes durch den Druck, wie das auch Prof. Lukas selbst in den nachfolgenden Ausführungen häufig wiederholt.

In diesem Sinne heißt es S. 65, daß die französische Revolution auf dem Gebiete der Gesetzespublikation etwas neues schuf: das Gesetzesblatt. „Diese Einführung des Gesetzesblattes legt den Grundstein zur modernen Publikationsmethode, unter ihren Auspizien siegt das formelle über das materielle Publikationsprinzip."

Wir hätten also einerseits den öffentlichen Anschlag und das Verlesen als die materielle und anderseits die bloße Veröffentlichung durch den Druck als die formelle Publikation anzusehen? Weit gefehlt! Am Schlusse des Werkes auf S. 246 schreibt der Verfasser: „In vielen deutschen Staaten wurden schon frühzeitig im 18. Jahrhundert lange noch ehe das französische Bulletin des Lois geschaffen war, die Gesetze in die öffentlichen Blätter eingerückt. Die Ähnlichkeit mit dem Gesetzblatte ist hier deshalb so groß, weil zuweilen Tages- oder Wochenblätter als wirkliches Gesetzblatt verwendet wurden." Nichtsdestoweniger hält der Verfasser diese Publikation nicht für eine formelle und sagt auf der letzten Seite des Buches S. 248, daß, „die Zeitungen spielten also im materiellen Publikationssystem des 18. Jahrhunderts eine wichtige Rolle."

Das sagt uns der Verfasser auf der letzten Seite seines Buches. Wir trauen unseren Augen nicht, denn das ganze Buch hindurch mußten wir ja der Meinung sein, daß die amtliche Veröffentlichung der Gesetze durch den Druck eine formelle Publikationsmethode sei. Wir fragen uns erstaunt, warum hat uns das der Verfasser nicht früher gesagt? Darauf gibt er uns ganz am Schlusse folgende Antwort: „Wenn ich das bisher nicht erwähnt habe, so ist das deshalb geschehen, um ihren (der Zeitungen) Gegensatz zum Gesetzblatt besser herausmeißeln zu können."

Diese Antwort kann uns nicht befriedigen: sie ist offenbar eine Verlegenheitsphrase, was leicht zu beweisen ist. Die offenbare Tatsache ist, daß der Verfasser, während er das Buch schrieb, nicht wußte, daß „lange noch ehe das französische Bulletin des lois geschaffen war, in vielen deutschen Staaten die Gesetze in die öffentlichen Blätter eingerückt wurden“, und daher wirkliche Gesetzblätter vorhanden waren. Das erfuhr er erst, als das Buch schon fertig gedruckt war. Denn hätte er das früher gewußt, so hätte er offenbar auf S. 65 nicht gesagt, daß die französische Revolution auf dem Gebiete der Gesetzespublikation „etwas ganz neues schuf“, und daß „diese Einführung des Gesetzblattes den Grundstein legte zur modernen Publikationsmethode“, sondern er hätte nur den Übergang der schon lange früher auch in Deutschland in Gebrauch gestandenen Amtsblätter, die er selbst am Schlusse des Buches „wirkliche Gesetzesblätter“ nennt, in das Bulletin des lois konstatiert. Er hätte dann S. 77 nicht einen solchen begeisterten Hymnus auf das französische Gesetz vom 4. Dezember 1793 gesungen, daß „dasselbe für die Geschichte der Gesetzespublikation von allergrößter Bedeutung ist, denn durch dasselbe wurde zum ersten Male ein Gesetzblatt im modernen Sinne des Wortes ins Leben gerufen“, denn der Übergang von Amtsblättern, die „wirkliche Gesetzesblätter“ waren, zu einem Spezial-Gesetzblatt, dem Bulletin des lois, ist doch nichts so Außerordentliches. Nachdem nun der Verfasser sein früheres Versehen zu spät bemerkte, will er uns am Schlusse des Buches glauben machen, daß diese Nichterwähnuug der lange vor dem Bulletin des lois in Deutschland vorhanden gewesenen „wirklichen Gesetzesblätter“ deshalb geschehen sei, um den Gegensatz jener Zeitungen zum Gesetzblatt „besser herausmeißeln zu können.“

Dieses Selbstlob, das sich der Verf. am Schlusse seines Buches so selbstgefällig zollt, ist ganz unbegründet, denn wie konnte er den Gegensatz zwischen Zeitungen als „wirklichen Gesetzetzesblättern“ und speziellen Gesetzesblättern „herausmeißeln“, wenn er das ganze Buch hindurch von dem Vorhandensein solcher Zeitungen und von ihrem Gegensatz zu den Gesetzblättern, wie er selbst eingesteht, „nicht erwähnt hat.“ An das angebliche absichtliche Verschweigen der Amtsblätter, damit ihr Gegensatz zu den Gesetzblättern desto besser „herausgemeißelt“ werde, ist also schwer zu glauben. Diese angebliche Herausmeißelung des Gegensatzes zwischen Tages- und Wochenblättern, als „wirklichen Gesetzesblättern“ und dem speziellen Gesetzblatt besteht in der Behauptung, daß nur das letztere obligatorischen Charakter hat. Das ist aber einfach nicht richtig. Denn wenn deutsche Regierungen in ihrem Amtsblatte oder in den dafür bestimmten Zeitungen Gesetze publizierten, so taten sie es doch auch nicht zu Unterhaltungszwecken, um dem Zeitungsleser damit Feuilletons zu bieten, sondern um die Gesetze obligatorisch

zu publizieren. Und ebenso wie das am Rathaus angeschlagene Gesetz, so war das in der Zeitung publizierte obligatorisch. Das ist schon für Österreich im 18. Jahrhundert lange vor dem französischen Bulletin des lois leicht zu erweisen. Denn die Verbindlichkeit der Gesetze wurde nicht abhängig gemacht von der Kundmachung in irgend einem Spezial-Gesetzblatte, sondern wurde abgeleitet von der „dem Landesfürsten eigenen obersten Gewalt“ und die Kundmachung brauchte nur „im ordentlichen Wege“ erfolgt zu sein, d. h. nach Zeit, Umständen und Ortsverhältnissen verschieden, wo es also schon Zeitungen gab, gehörte die Einschaltung in die Zeitungen zu dem ordentlichen Wege der Kundmachung. So sagt z. B. das österreichische Patent vom 1. November 1786, Hauptstück I, § 1 über das Josefinische bürgerliche Gesetzbuch: „Von der dem Landesfürsten eigenen obersten Gewalt entspringt die Verbindlichkeit aller im ordentlichen Wege kundgemachten Gesetze.“ Dieser ordentliche Weg war nun verschieden nach Ort und Verhältnissen, als also schon Zeitungen und Amtsblätter aufkamen, gehörte die Einrückung in dieselben zum ordentlichen Wege. So verfügt z. B. das Hofkanzleidekret vom 9. August 1834, H.-Z. 33829, Reg.-Z. 3732, daß sowohl die A. H. Patente, als auch die Zirkularien und Kundmachungen der politischen Behörden dreimal in das Amtsblatt der Wiener Zeitung einzurücken sind und gestattet ausdrücklich, die frühere Übung, wonach Kundmachungen, die sich auf irgend einen Zweig der Staatsverwaltung beziehen, und die in das Amtsblatt gehören, unmittelbar von der niederösterreichischen Regierung dem Zeitungskomptoir übergeben werden“, doch offenbar um obligatorisch zu sein. Der Rettungsversuch des Verf. also, auf der letzten Seite seines Buches irgend einen Gegensatz zwischen Publikationen in den Zeitungen und Amtsblättern einerseits und dem Spezialgesetzblatte anderseits „herauszumeißeln“, ist ganz vergeblich. Einen solchen Gegensatz hat es nie gegeben. Diese „Herausmeißelung“, auf die sich der Verf. am Schlusse so viel zu gute tut, ist ganz mißlungen, und die Verweisung der, wirkliche Gesetzesblätter vertretenden Zeitungen ins materielle Publikationssystem im Gegensatz zu den Gesetzblättern als Vertretern des formellen Publikationssystems ist nur einer der weiteren Widersprüche, in denen sich der Verf. bewegt, und die er nicht wegzumeißeln imstande ist.

Welche Naivetäten übrigens mit der Flagge der juristischen Methode gedeckt zu werden pflegen, dafür nur ein Beispiel.

Im Eingange des Buches stellt der Verfasser seine eigene Idee, den Unterschied zwischen formeller und materieller Publikation auf. Das ist tatsächlich seine eigene Idee; es haben vor ihm große Philosophen und Staatsrechtslehrer über Gesetzespublikation geschrieben — ich erwähne nur Bentham und Mohl — und keiner ist auf diese Idee gekommen. Nun kritisiert aber der Verfasser alle Völker und Zeiten vom

Standpunkte dieser Idee aus und wehe ihnen, wenn sie diesen Unterschied nicht kannten. So setzt er sich z. B. S. 66 gegenüber dem französischen Ancien régime auf's hohe Roß seiner Kritik und sagt: „Bis zum Jahre 1789 waren die Zustände im französischen Publikationssysteme höchst unerfreuliche. Es herrschte nicht einmal volle Klarheit darüber, ob das materielle oder formelle Publikationsprinzip gelte." Wie konnte am Ende des 18. Jahrhunderts darüber Klarheit herrschen, da doch das Buch des Prof. Lukas, welcher diesen Unterschied entdeckte, erst am Anfang des 20. Jahrhunderts erschien? Wie konnte man ferner damals darüber klar sein, nachdem doch wir, die wir das Buch des Prof. Lukas gelesen haben, uns über diesen Unterschied noch immer nicht klar sind? und er selber, nachdem er das Buch geschrieben, sich darüber auch noch nicht klar ist?

Ich will noch eine bei juristischen Staatsrechtslehrern, auch bei den Meistern wie Jellinek so häufig vorkommenden Eigentümlichkeit hervorheben, mit großem Applomb, in gesperrten Lettern und feierlich eine These zu verkünden, die etwas Selbstverständliches oder eine Banalität enthält.

So schreibt Prof. Lukas S. 135. „Die Größe der Publikationsöffentlichkeit ist aber identisch mit der Größe des betreffenden Staatswesens." Dieser Satz klingt wie die Offenbarung eines ganz neuen und tiefen Gedankens. Aber auf gut Deutsch übersetzt heißt das nichts anderes, als, daß die Staatsgesetze im ganzen Staate gelten. Diese Banalität sollte aber obendrein ein österreichischer Staatsrechtslehrer nicht so selbstgewiß aussprechen — denn gerade für Österreich enthält sie eine Unwahrheit. Wir haben Gesetze, die nur für einzelne Länder gelten, daher die Publikationsöffentlichkeit nicht identisch ist mit der Größe des Staates!

* * *

Wenn ich im Anhange einer Geschichte der Staatstheorien mich ausführlicher mit zwei „staatsrechtlichen" Werken befaßte, als es ihr innerer Wert rechtfertigt, so tat ich es, um an einem drastischen Beispiel die ganze Wertlosigkeit und Unwissenschaftlichkeit der juristischen Methode im Staatsrecht zu beweisen. Die oben analisierten zwei Werke sind nicht schlechter und nicht besser als Dutzende anderer Erzeugnisse der juristischen Methode im Staatsrecht, die eine Spezialität unserer Universitäten bildet und sich da so lange halten wird, so lange die Staatswissenschaft im Rahmen der juristischen Fakultäten bleiben wird. Das bringt einfach der Umstand mit sich, das Juristen über staatswissenschaftliche Gegenstände, für die sie ihrer ganzen Bildung, Neigung und Anlage keinerlei Verständnis haben, entscheiden.

Der Verf. der oben analysierten zwei Werke ist ein ganz guter Jurist und könnte im Zivilrecht, Handels- und Wechselrecht Tüchtiges leisten. Was aber herauskommt, wenn man seine Juristerei im Staatsrecht betätigen will, dafür mag obige Analyse als Beispiel dienen. — Nicht unerwähnt mag bleiben, daß obige staatsrechtliche Arbeiten die größte Anerkennung seitens staatsrechtlicher Autoritäten wie Jellinek und Laband fanden, und daß an denselben in einem Gutachten einer juristischen Fakultät gelobt wurde, daß sie „ingeniöse Gedanken“ enthalten [1]; ich zweifle also nicht, daß sich der Verfasser zu einer Autorität unter den juristischen Staatsrechtslehrern auswachsen wird: wie gesagt, er besitzt vollkommen das Zeug dazu.

---

1) Sollte damit vielleicht der oben S. 588 zweispaltig reproduzierte Gedanke gemeint gewesen sein, dann muß ich mich bei dem betreffenden Referenten für dieses ungewollt mir gemachte Kompliment schönstens bedanken.

